



قوله الخ

اسم الله الذي انما هو الله تعالى استكمل في الاشياء الاخرى والذات في الحقيقة

المدينة

المعلقة

عليه السلام

بامر العالم الامجد الفاضل الاعظم جامع البركات مولانا ابولوسو بن محمد بن  
النجاري الحنفی سلمیٰ اللہ علیہ العالیٰ قد تم بطور خواجہ علی الدین بن  
۳۲۳

[illegible]



# فصل في بيان الحق والباطل

الحمد لله الذي بفضله العليم قد استكمل طبع الحواشي الاثنية والتعليقات العتيقة  
المشتددة على العبارات الرشيدة المسببة لاسأل مشككة ومقدمات معضلة لمساوية

## سأتم الحواشي

المصنفة

## لمولانا عبد الحق خير باري

المعلقة

## على شرح السليم للقاصي

بامر العالم الامجد الفاضل لاوه جامع البركات مولانا مولوي بركات اسحق  
الباري الميرنگري سليله الدر الصمد الباري قد اتم بطبعه خواجه مصلي الدين  
سنة ١٣٢٧

في مطبعه ميرزا محمد علي خان  
في كابل

كتبه سيد الدين





استعمل في سجعان بين استعمالها في ثلثة احتمالات الاول كونه مصدرا والثاني كونه علما للمصدر والثالث كونه  
 انشراح الاحتمال الاول والثاني في الشرح بقوله سجعان اما مصدر كلفظان فالصحي سجعان او مسلم علمه وهو التثنية  
 لا لاجل ولا لاحتقال انشراح في انشراحية كما سيجاء في انشراح رادد تعا لئلا الاحتمال الاول وهو كونه مصدرا بين الاحتمال  
 فانظر اهرانه ارا هذا الاحتمال لانه قال سجعان معزا باللام والاصل فيه ان يكون للمصدر انشراح في انشراح اصل ان السجع  
 كلام المصنعة وهو ما وقع مضاعفا اما مصدر او علم وير عليه ما اوردنا في كلام شقية نظرا لما في الاول فلانه مخالفت للثنية  
 كلام القوم اقول لم يقل احد منهم ان سجعان حين اضافته الى المفعول مصدر لان اضافته الى المفعول يقع اذا  
 ولا يصح تعديته سبحانه كون فعله محجورا لما قد تقدم في مقوله ان المصدر تابع في التعدي وال لزوم اضافتها بنفسه  
 الاستعمال في تعديها بنفسها خرق للاجتماع ولذا قالوا انه اسم للتعدي بمعنى التعدي او سلم له بالتعدي بقوله فالتثنية راجعة الى الفاعل على  
 الفاعل اذ يفهم منه ان الفعل المنذر لانه صيغة فعل مجرد اذ كونه مصدرا موقوف عليه وقد ثبت ان الفعل المنذر لا يبنى على التثنية  
 ولا يستعمل الا لازما فيكون يصح اضافته مصدرا الى المفعول وكونه تعديا بنفسه مقبولا في سجعان والتعدي به اختراع من مخالفت  
 لما عليه في العربية واللغة وانما في الثاني فلانه وان كان مطلوبا لكلامه بضمه الا ان اسم مستلوا يكون علمه اذا وقع في واردة  
 التعجب وكان مقطوعا عن الاضافة والتثنية بين الشرايح انما يوجبها هو في العين والمجوس للتعبيل للتثنية وانما اضافة  
 سجعان الى المحقق الاستدلال على ما عارضة قول الشرايح سجعان اما مصدرا او علما او رادد التعدي لا يستلزم الاستدلال

وليس هو الغرض منه كما من الاسنان فلا بد من الشق الثاني من ترويه فيما هو المذكور من المعنى ومع هذا يجمل علماء سبج  
استعماله للتعبير عن الغرض فلا بد من الشارح ان يقول سبحانه اسم للتعبير بمعنى التثنية وقت يحل علماء سبج  
استعماله في التعجب لينطبق كلامه على ما فهمه وان كان مخالفا للتحقيق والماضي به عليه ما فيه من الاستقلال فنشأ هذه الغفلة عما  
عليه الاعلام من اتملة العربية فلا تبيل الا زاحته تحقيق معنى سبحانه حتى يتكشف ما فيه من الاشياء فقول ان سبحانه  
يتبع التثاني المجرد والمعنى اما التنزيه اذ البراءة او قول سبحانه الله وعلى الاول جزء من التثنية بمعنى التنزيه وعلى الثاني  
الزوم واليكما يستعمل الامضا فامضوا بانما فعله فان كان ينشأ بالمعنى التنزيه ففعله المنفرد هو الفعل المنفرد  
المنفرد واللام واللام والمصدر الى الفعل لا يفسد به بل الامضا فامضوا بانما فعله لان في قوله  
ان تبيل لفعل معمول لا لا يفسد ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه وان كان الزمان فلا يتخلل اما الزمان  
سبحان الله فان كان بمعنى البراءة فهو مفعول للمفعول المصدر المتعدي من قبل قوله ما ناه الله سبحانه ويعين اضافة اليه  
سبحانه اضافة المصدر الى فاعله الذي هو مفعول الفعل الناصب له وقد عرفت ان في شق الكافية ان المصدر اذا كان  
فاعلا او مفعولا بالاضافة او بحرف الجر ولم يقصد به بيان النور او سبب حدوثه او سبب ما يعنى قياسا وذلك مثل  
وكتاب الله وسبحان الله ولييك وهديك وبقوله ذلك النكاح حتى قول سبحانه الله كما في القاموس  
قال وسبح كنج سوانه جميع شيئا قال سبحانه الله وعلى هذا يكون سبج التثاني المجرد وسبج التعجيل كما لا يلزم  
المفعول ويجوز لتفصيل منه حتى التثنية تارة تارة وهو اذا كان معنى قول سبحانه الله وتارة متعديا وهو اذا كان معناه التنزيه  
واما سبحانه على هذا الوجه فلا يكون لازما بمعنى قول سبحانه الله لا يقع تعديا الى المفعول ولا جعله مصدرا مضافا مفعولا بالفعل المضمهر  
لكن يجوز تعديته باعتبار تعينه معنى التنزيه بان يقال انه تفهم من معنى التنزيه فان من قال سبحانه الله ففهمه سبحانه  
التفاهيس فبا اعتبار تضمنه معنى التنزيه باز تعديته الى المفعول واصله اليه كما ان الشيء بمعنى قال ليك مع كونه لازما  
الى المفعول لتضمنه معنى الاجابة قال الحصري في خطبة قلبية ودعوة تلبية الطبع فكذلك يجوز ان يكون سبحانه الله  
سبح التثاني المجرد بمعنى قال سبحانه الله ويعدي الى المفعول باعتبار تضمنه معنى التنزيه اذ اذرفت ثم افقدت المرافق  
الايراد فان ما قال لم يقل احد منهم ان سبحانه الله اضافة الى المفعول مصدره فخالف لخصر سجات امة العربية فانهم حذروا  
بكونه مصدرا حين اضافة قال البغياوي في تفسيره قوله تعالى سبحانه لا علم لنا سبحانه مصدر كنه ان واليكما يستعمل الامضا فاما  
منهوبا بانما فعله كعاد الله وقال النيشا پوري في تفسيره هذه الآية معنى سبحانه ليك تسببا اي كنت كمنهوبا بانما فعله  
غير متصرف ولا يستعمل الامضوف الفعل منصوبا على المصدرية وقال في القاموس وسبح كنج سوانه وسبح شيئا قال سبحانه

وفي الصراح والصرح سبحانه الله معناه التنزيه لله لضرب على المصدر كأنه قال ابراهيم الله من السور براري وفي شرح اللباب معنى  
سبحان الله سبحانه اي ابراهيم تنزيها وهو في الاصل مصدر سبج كقوله غفرنا عنها الاقارب لله من على ارضه سبحانه  
سبح الشك في المجر وانه منصوب بفعل مضمر متروك الظاهر وان معناه التنزيه او البراءة او قول سبحانه الله فعلم ان سبحان  
الاضافة مصدر فقد التحق بالخطا انه حين الاضافة ليس فعلا المجر وليس الاضافة لشي على غير ذلك فكم  
قد علمت ان فعلا المجر قد باقى متديا واذا كان بمعنى التنزيه وقديا في لازما اذا كان بمعنى البراءة او قول سبحانه الله غاية  
الامر ان نصاريفه غير مستحالة كما قال النيشابوري انه مصدر غير متصرف لان سلما انه لازم فقامت ان فيه جيران الاول  
ان يكون معناه البراءة كما يدل عليه في القاموس الصراح والبراءة في التنزيه اي ابراهيم الله من السور براري وفي شرح  
مطلق للفعل المقدر المتعدي كما في قولهم انبته الله نباتا والثاني ان يكون معناه قول سبحانه الله وسبح لله ما يفتخرون به  
الضميمة معنى التنزيه فاذا كان كونه سبحانه في قول المص سبحانه مصدر منصوبا بفعل مضمر ليس مخالفا للاحاطع اهل العربية بل نقل  
كونه مصدر متعدي بمعنى تنزهه ومصدر سبج لازم بمعنى بر ومصدر سبج لازم بمعنى قال سبحانه الله وكل ذلك ما يماثل ما كانا نذكره  
العربية وما قال انه فيهم من كلام الشارح ان الفعل المقدر الناصب فعل تم ممتنع بل يجوز ان يكون الفعل المقدر الناصب بمعنى تنزهه  
لان الشك في المجر ومنه غير مستعمل كما يدل عليه كلام النظم النيشابوري واما لان الشك في المجر ومنه لازم فقد رددنا الفعل المتعدي من سباب  
التفصيل وجعل المصدر اللازم مقعولا مطلقا كما يدل عليه قول صاحب القاموس اي ابراهيم الله من السور براري ولو سلمنا انهم  
من كلامه فلا سلم ان فعلا المجر وليس معنى التنزيه بل انه مصدر من الشك في المجر ومعناه التنزيه غاية الامرات ان نصاريفه غير  
مستحالة وما قال اذ كونه مصدر موقوف عليه ممنوع اذ يجوز ان يكون سبحانه مصدر من الشك في المجر ويكون الفعل المقدر  
الناصب ليس بالتفصيل كما في قول صاحب القاموس اي ابراهيم الله من السور براري ولو سلمنا ان فعله المجر ومنه  
التنزيه وانه لا يفتصل الا اذا قلنا سلم انه لا يصح اضافة مصدره الى المفعول وكونه متعديا بنفسه بل يجوز لعامة الى المفعول  
باغذية لضميمة معنى التنزيه واطرافته الى المفعول بهذا الاعتبار كما مر في التلمية فظهر ان تنزيه الشارح ونظر ليعين الله اعلا  
منه وليس مخالفا لما عليه بل اللغة والعربية وما قال في ترويض الشك في الثاني ان الثابتين يكون علماء انما قالوا به في الموضع  
التي وقع فيها التنزيه جيران الله كما عرفت الانعافه ممنوع بل نفس في الكشف الدراك على انه لا يلزم جيران استعماله في التنزيه  
البلين مضافا منه وباتت في الاشارة في التفسير قوله سبحانه سبحان الذي اسرى اجبا و ليل سبحانه علم للمتنبيح كعثمان  
لاجل انضما به بفعل مضمر متروك الظاهر وتقديره اسبح الله سبحانه بمعنى تسبح ثم نزل سبحانه منزلة الفعل في مصدره  
ودل على التنزيه بالين من جميع القباح التي يصحبها الله اعلى الله وقال في المدا رك التنزيل سبحانه تنزيه

سبب السرور به علم التسبيح كتمان استعمال الفعل فمعه مشروكا طهاره لقديره هو الله سبحانه ثم نزل سبحانه منزلة الفعل فسد  
 مصدر الفعل ودل على التثنية البليغ وقال في القاموس سبحانه الله تزيينها قد عن الصاحبة والولد معرفته ونصب على المصدر  
 ففعله معرفته لتزيين يكون علما فقد ثبت ان تصحيحها هو لا لا ائمة ان سبحانه حين كونه مضافا منه هو الفعل فمعه مشروكا اظهر ان  
 الية علم وان كونه علما غير مقصور على حال كونه مقطوعا عن الاضافة ممنوعا عن التصريح على ان من قال بكونه علما انما  
 قال بكونه علما للتسبيح بمعنى التثنية وقد نفى كلامه في المورد وانما يكون علما عند القائل بكونه علما حيث يستعمل في  
 مقام التعجب انه حيث يستعمل في مقام التعجب لا يكون بمعنى التثنية فليثبت ان في الموارد التي وقع فيها التسبيح علم لا  
 معنى فان احسن اهل اللسان ليقول بكونه علما معنى التعجب ليس هو علما بمعنى التثنية في تلك الموارد وعلى زعمه قد بينا  
 فيما سبق على انه لا يثبت حيث يستعمل في التعجب ايضا وانما يستعمل في مقتوعا عن الاضافة يستعمل فيه مضافا ايضا كما  
 في قوله تعالى سبحانه انما لا نستعمل على انما لا نستعمل ان جعله علما حين استعماله للتعجب مخالف للتصديق بل لا بد ان يدعى  
 اجتماعهم على كونه علما حين استعماله في التعجب مقطوعا عن الاضافة كما عرفت من نصوص الائمة وانما انتفاء كلامهم في انه  
 حين استعماله مضافا بل مصدر او اسم للمصدر او علم له وما قال فكان الاول بجال الشارح ممنوع بل انما لا تكون ما قول الشارح  
 اذ قد عرفت ان في سبحانه حين استعماله مضافا لثلاثة احتمالات الاول كونه مصدرا والثاني كونه اسما للمصدر والثالث كونه علما  
 للمصدر فالشارح ذكر الاحتمال الاول والثاني في الشرح والاحتمال الثاني في الكاشفة فاما تعجب الاحتمالات التي ذكرها  
 الائمة العربية ولو اكتفى بذكر الاحتمال الثاني فقد تكلم هو معنى المورد كان قاصرا في البيان متفادرا عن مقتضاه ما ذكره  
 الائمة اللسان ولكن نزلنا عن ذلك كله وسلم ان سبحانه انما يكون علما عند قطعه عن الاضافة واسم في التثنية  
 فلا نسلم ان ما والشارح بقوله سبحانه سبحانه الواقع في قول المص وانما يكون كذا لو كان اللام فيه للمصدر التام اجماعا  
 ممنوع بل الامم فيه للمصدر الذي والمعنى ان هذا اللفظ حين وقوعه في الكلام اما مصدر كغفران وهو عن الاضافة او علم كغفران  
 وهو عند قطعه عن الاضافة يدل على ذلك انه قال بعد ذكر الاحتمال الاول فالعني تعجب سبحانه ولم يقل مثل ذلك  
 بعد ذكر الاحتمال الثاني فكانه شبه على ان مناه على تقدير كونه علما لا يكون سبحانه سبحانه بل ليس عليه في التعجب  
 اذ عرفت انما التفصيل فاعلم ان الشارح ذكر في الشرح في شرح قول المص سبحانه سبحانه الاول انه مصدرا كغفران وقد  
 عرفت اسامي هذا الاحتمال في توجيهاته والثاني انه علم للتسبيح كتمان للرجل هذا مستند بها في الكشاف والمبارك وغيرهما  
 كما اننا والمعتبر في هذا الباب نصرت الائمة العربية وقد عرفت اننا تصحيحها علم على كونه علما حين استعماله مضافا  
 ونخص كلامه بولا الائمة اعطاه ان سبحانه علم للتسبيح فقد اضاف توصيف يستعمل ضمورا لا يضاف بل لقطع عن الاضافة ولا يكون

لكونه ممنوعاً عن الصرف لاجل العلمية والالفاظ والنون الذين وجب كون معناه التعجب وذكرني انما شئيه في سجعته  
 اذا تم حمل مضاعفاً كمالاً واحداً وهو انه علم للتسبيح وانما يكون علماً على الشدة في شدة لقطع عن الاضافه وسبب حمل التعجب هذا  
 موافق لما قال البديع في تفسير قوله تعالى سبحان الذي اسرى بصير ليلاً هذا الخبيث ما في حاشيته او استناد  
 الاوستا قدس سره قوله فالعنى جئت سبحان الا الى ان يقال فالى ما سبب كنهه جناناً

سبب كنهه جناناً او سجعان فخرى الفعل التبعي من نفسه او اللازم الذي في قوله تعالى  
 التزمه و اقيم المصدراً المتعدي بمعنى التزمه او اللازم من بني البراءة او يعني  
 قول سجعان الله قائمه وانصفت الى مفعول الفعل او  
 اقيم المصدراً او علمه قائمه على ما مر فصل كذا

قال او استناد الاوستا

قدس سره في كتابه





قوله اذ لا يتصور له تعالى اجزاء محدثة آه اعلم ان الاستحالة الحدية جارية بين الاجزاء المحدثة بنحو ما على ما هو المشهور من ان المحل لا يتركب الا من اجزاء من الفضل حين اخذها بالشيء ما لا يشترط فيها بهذا الاعتبار متحدان بملا وجوده وادراكه كحل احداهما على الآخر والاطلاق في علمها على سبيل المسامحة لان ما هو جزئ حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بمجزئ حقيقة كما سمع بالحق الروابي ونسبته من المحققين فها ليسا بجزئين من العدد وبل جزئيهما للشيء فقط وكما ان اطلاق الاجزاء على الاجزاء الحدية على سبيل المسامحة كك اطلاق التاليف على التاليف من تلك الاجزاء على سبيل المسامحة ايضا لا اتحاد تلك الاجزاء في نفسها ومع الكل ذاتا ووجودا فعلى ما اشرقت على ابطال التركيب الذاتي مع انه يبطل التركيب الخارجى ايضا بل دلالة على ابطال التركيب الخارجى انهم يرون دلالة على ابطال التركيب الذاتى كما سيظهر على ان قوله تعالى منها قوام مصرى في ان المقصود منه ابطال التركيب الخارجى اذ انما هو ان المراد بالتاليف هو التاليف الحقيقي وهو لا يكون الا من الاجزاء الواقعة المتعارفة المتعارفة ولكل جعل وجودا واما الاجزاء الذاتية فلا يتصور منها قوام المركب حقيقة فالصواب ان يراد بالاجزاء الحدية الاجزاء الداخلة في قوام الشيء سواء كانت خارجية وداخلة في قوامه حقيقة او ذهنية مثله عن نفس ذاته كما صرح به في الحاشية بنحو ما نقل عن الشيخ انه قال في احكامه المشقة ان الانشاء المركبة قد توجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والافعال ووج المراد بالتاليف هو التاليف العام من الحقيقي وغيره الحقيقي بل مسوق لابطال التركيبين معا كما سيكشفه انشائها في المسألة ويمكن ان يراد بالاجزاء الحدية الاجزاء التى تقوم بها حقيقة

الشئ حقيقة هي ليست الا اجزاء الخارجية المتعارفة للكل جملاً ووجود اطلاق الاجزاء المتحدة عليها على التغيير جزاء التغيير  
 بالاجزاء الخارجية على سبيل الحقيقة وعلى تقدير عدم جواردها كما هو راي المصنفين المتأخرين فمضرب من التوسع اولاً انها الحقيقة  
 حدية عند اخذها بالشرط شئ كما يراه المصنف المراء بالتأليف هو التأليف الحقيقي والدليل مسوق لا يطل في التركيب الخارجي اما بطلان  
 التركيب لذاتي فاما شئ على التلازم بين التركيبين كما هو راي المصنفين على ان المهيئة المركبة من الاجزاء المهيئة  
 لا يتغير بعد التحليل عما هي عليه من الوجوب الامكان اذ انقلاب اداة الى مادة اخرى محال فعلياً فتركيب الوجوب  
 سبحانه من الاجزاء المهيئة يكون الحاصل بعد التحليل الفيض واجتماعه انه يحصل بعد التحليل مجموع مختلف الى الاجزاء  
 فمال قول له لانها اجابات آه تقرير الدليل انه لو تركب الواجب من الاجزاء فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من تلك  
 الاجزاء واجب لوجوده او ليست الاجزاء ولا شئ منها لواجب لوجوده بل جميعها ممكنات الوجود والشقوق باسرها  
 باطلية اما بطلان الشق الاول وهو ان يكون الاجزاء كما اجابات الوجود فلا يلزم خلاف المفروض من ان المفروض  
 ان بين اجزائها واحداً وهد في حقيقة ذواتها وكل حقيقة وحدانية فرضت ان ذات اجزائها ان يكون بعضها اجزائها  
 الى بعض في فضاء ذاتها وتعلقها بغيرها وازنباراً لزومها اذ لا معنى لتألف حقيقة نوعية اخصية من امور متفصلة الذات و  
 الخلق المتخالفات لبيوت مستقلة الخلق منها من بعض فعلياً فتركيبها حقيقة الواجب من الواجبين يلزم شق  
 التلازم بينهما والتلازم بين الواجبين محال باقى مخزون انما التلازم لما يفرض ان الواجبين ذاتاً متصداق للوجود  
 انما زعم ان آخره قد يرجع التعرض الى تعارض اجابات كل منها مع وجوده سبباً على خلافية ومنها التركيب لذاتي في الاجزاء  
 اما الاول فلو جوب بالاشتداد بين اجزاء المركب لذاتي واذا كان كل واحد من تلك الاجزاء منفصل المهيئة عن الآخر  
 فلا يتصور ان يكون تلك الاجزاء اجزاء ذاتية واما الثاني فلو جوب استبيان بعض اجزاء المركب الخارجي  
 في الشق الثاني الى ان لا يخرجوا اذا كانت الاجزاء الواجبات الوجود فلا يمكن ان يكون بعضها محتاجاً الى بعض متعلماً و  
 بل لا بد وان يكون كل واحد منها مستغنى القوام عن اجزاء اخرى اما بطلان الشق الثاني فلان ذلك يجزأ الذي هو واجب  
 يكون متغنى القوام عن اجزاء اخرى عن غيره ولا يجزأ الا فلا مكان يكون مشتق الى ذلك اجزاء الواجب فيكون  
 المفروض واجبا متأخر الوجود عن غيره متفكر الذات الى ممكن فيحتاج الى واجب آخر وكلاهما ينافي الوجوب الذاتي و  
 بطلان الشق الثالث واضح اذ لا يتصور حصول الحقيقة الواجبة من ممكنات صرفة لعلك متعلمين بما تفسرنا ان  
 قال بعض الاعلام ان الشارح قد اقتصر على حديث الاستغناء وهو لا يخفى الا التركيب الخارجي لان الاجزاء  
 المهيئة يمتنع فيها الافتقار لكونها متحدة في الوجود وليس بشئ لان الشارح لم يقتصر على حديث الاستغناء بل قال

في منفصلة الهوية مستغن بعضها عن بعض فتكون منفصلة الهوية إشارة الى نفى الاجزاء الذاتية لان الاجزاء الذاتية  
 لا تكون منفصلة الهوية بل هويتها واحدة وتكون مستغن بعضها عن بعض فنفي الاجزاء الخارجية اذ افتقار الاجزاء  
 بعضها الى بعض ضروري في المركب الخارجي الحقيقي فان كل واحد من الاجزاء لو كان موجودا بدون الآخر فلا  
 يتقوم منها حقيقة متميزة عنه لانه لو اقتصر على حديث الاستغناء لكان في ابطال التركيبين اما اولاهما فيرهما حقيقة متميزة  
 ان الاستغناء لا يعقل بدون التفاتين مستغنى يستغنى عنه كما ان الاحتياج لا يعقل بدون التفاتين مستلج  
 والمحتاج اليه ضرورة ان الشيء كما لا يكون محتاجا الى نفسه لا يكون مستغنيا عن نفسه ايضا فلو كانت الاجزاء واجبات  
 كما كانت مستغنية اجزاء عن بعضها فتكون متغايرة تخير محتاج بعضها الى بعض فلا يتقوم منها حقيقة متميزة لا تفقد  
 هويتها اذ تقوم الذات في استمداد من الاجزاء وهو ينافي التفات الذي لا يستغنى في الاستغناء وولائه  
 خارجيا اذ تقوم الخارجية يستغنى عن الافتقار بينها واما ثانيا فلا بد من تقدير استغناء بعض الاجزاء عن بعض  
 ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء موجودا بنفسه عن الآخر فلا يمكن الاتحاد بينهما فلا يتقوم منها  
 حقيقة متميزة فلو كان كذلك فلا تكون الاجزاء واجبات لان الواجب الابدوان يكون مصدرا للوجود الخارجي  
 بنفسه وبالكسب المستغنى عن الاجزاء بعضها عن بعض كما ينفي التركيب الخارجي نفى التركيب الذاتي ايضا كما لا يخفى وايضا  
 سقط لما قال في المستلج ان القول بجملة التركيب الحقيقي في الافتقار من الاتية غير مستلج بل يجوز ان يكون بينهما علاقة حقيقة  
 مجزئة كانهما في الخارج من الاعتبارية بمعنى الافتقار والافتقار الحاصل بل الحق ان المجموعات المركبة من الابعاد المتباينة  
 في الوضوح كما هو ان مثلا لها وجودا ذاتيا خارجيا سوى وجودات الاجزاء يستلج كل واحد واحده احكاما اجزاء  
 تفاتير في نفس الامر لا احكام الاجزاء ولا تقتصر تلك الوجودات الى اعتبار المجزئة واستزراع المستزراع فلو كان وجودها  
 تعالى لك لا يلزم الاستحالة بل طريق العقل المتوسط وان كان الامر على خلاف ذلك على لسان الشيخ والاعتقالات  
 القياسية لا ينفار وذلك لانك قد عرفت ان تحقق العلاقة والتلازم ملاقتا فيما بين الاجزاء ينافي وجودها الذي ياتي  
 مع ان عدم تسليم وجود الافتقار فيما بين اجزاء المركب الحقيقي وتجويز تحقق العلاقة السجادة المجهولة الكنه فيا بينها فلو انما  
 فان تلك العلاقة المجهولة الكنه اما ان تكون وجودا من تلك الاجزاء بدون الجزاء الاخرى في حقيقة  
 الافتقار اذ لا ينفي بالافتقار فيما بين الاجزاء الاعداد وجود بعضها بدون البعض الآخر وليست بما نفعه بل يكون وجود  
 بعض الاجزاء بدون البعض الآخر فلا علاقة فيما بين تلك الاجزاء اصلها بل فيها مستغن عن البعض الآخر ومن  
 ذلك ما ذكرنا في التاميل مما ألف لما تفقوا عليه لانهم عن آخرهم قد صرحوا بان المركب الحقيقي الذي له حقيقة متميزة



لا بد من تسليم بعض الاجزاء الى بعض الآخر ولا يقل من ارتباط الاجزاء بعضها ببعض ضرورة ان  
 الموضوع بحسب الانسان ليس له حقيقة متممة ولا يغني على اولى الابعار ما في تجويز كونه سبحانه مركبا من اجزاء كاجزاء  
 نفوذ بالمد من التقوى بكملة خبيثة مثلها كمثل شجرة خبيثة ما جثت من فوق الارض بالها من قسار واعلم ان في بعض  
 من الشرح قد استدلل على بساطة تعالى ذمنا وخارجا بوجوب الاول ان الاجزاء الحقيقية لا يخل في قواهم حقيقة  
 اى ما يخل في ذاته ولا شك ان الذات محمولة في كلا نحو الوجود الخارجي والذم في بناء اعمى بمسؤول الاشياء فانها  
 في الذم كما هو التحقيق فالاجزاء الخارجية حقيقة في ذات الشيء تكون محمولة في كلا نحو الوجود وجوه ثابتة المستلزم  
 بالبرهان بين الاجزاء الحقيقية الخارجية والذم في مع قطع النظر عن القول بمسؤول الاشياء بانفسها  
 في الذم نقول على تقدير القول بالمثل ايضا ان الاجزاء الحقيقية لا تكون اذلة في قواها فاذا كان في اجزاء  
 في الخارج فقط فانها الحقيقية هي الاجزاء الخارجية فقط والاجزاء للمثال للشيء فليست اجزاء للشيء بل للامر  
 الباطن له وبما جلت ان التحديد المراد منها هو التحديد بالاجزاء الحقيقية وهي ثلث الاجزاء الخارجية  
 او مستلزمة لها على التقديرين يلزم من نفي الانسداد الخارجية نفي التحديد الحقيقي المراد منها وبيان نفيها على  
 وجه التحقيق ان الواجب تعالى وتقدس لو كان له اجزاء خارجية وتكون تلك الاجزاء عللا لثباته ضرورة كون  
 وجودات الاجزاء عللا لوجود الكل ومن يكون الكل مسئولا عما من عللا فذا انما انما انما الى انفسه ومع الاطلاق  
 على الاول مثبتة الحمد وشانها على وعلى الثاني الزماني وكلا نحو التامر مختصان بالمكن فيكون الواجب مكننا على تقدير  
 القول بالاجزاء الحقيقية والتحديد الحقيقي وجب فيست المطلوب بالبرهان ولم يكن لقول من قال ان الدليل يقتضي بطلان الاجزاء  
 الخارجية دون الذم في سبيل الى عدم اساس المطلوب بذلك وانه تعلم ما في هذا الكلام من السهولة والسهولة اما  
 او لانه لان قولنا الاجزاء الحقيقية آية دليل والذم على ان الاجزاء الحقيقية عبارة عن صور الاجزاء الخارجية  
 الذم في ان اجزاء الاجزاء الخارجية عبارة عن اجزاء الموجود في انفسها مع الكمال وانه وجودها في اجزاء الاجزاء  
 اذ الاجزاء الحقيقية عبارة عن الاجناس والفصول وهي متوزعة في انفسها مع الكمال وانه وجودها في اجزاء الاجزاء  
 المنهين اياها ولا يقال لها الاجزاء الحقيقية والطلاق الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما صرح به المحققون ومعنى  
 انحاءها مع الاجزاء الخارجية على تقدير القول بالكل يلزم من التكبير ان الاجزاء الحقيقية اعمى اجسامها  
 ان اخذ كل منها ما يعين الآخر اى يشبهه بالاشياء بما هو ضرورة وان اخذ اجسامها اى لا يشبهه بالاشياء  
 بنفسه وفصل وهاهنا الاستبعاد ليسا لغيره وبل بغيرها للشيء فقط اذ كل منهما مقول في الآخر بانه موجود في نفسه

انشاء الله تعالى وما ذكر هذا القائل من التلازم بين التركيبين اعني التركيب الخارجى والذئنى على تقدير القول  
 بحصول الاشياء بانفسها في الذين ليس معناه الا ان الصور الحاصلة من الاجزاء الخارجية للشيء في الذين تتحد  
 مع تلك الاجزاء التي هي ذوات الصور الذاتية حقيقة وظاهر ان هذا لا يستلزم كون صورها الحاصلة في الذين خارجا  
 وبنية لما عرفت ان الاجزاء الذئنية تتحد ذاتا ووجودا مع تلك الاجزاء موجودة في الذين متمايزة لكون كل  
 منها قائما بالذئنى خارجا عن الآخر على ان مفهوم المادة ليس نفس مفهوم الصورة فصل كل مفهومهما من حيث  
 اختلافهما لا يشترط شي على النحو الذي سيجي بيانه جنس فصل واما ثانيا فلان الشئ مع القول بانها في الوجود  
 كما صرح به في الهيات الشفارة وفي قاطيعه يراس الشفارة حسب الى اجتماع التركيب الذئنى مع التركيب الخارجى من  
 غير تلازم بينهما كما يشير اليه كلامه فلو افترض من كتاب الشفارة وسيجي بيانه انشاء الله تعالى وبعضهم كالسيد المحقق و  
 غيره مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذين فذهبوا الى القول بالتفارق بين التركيبين فعلم ان القول  
 بحصول الاشياء بانفسها في الذين ليس مستلزما للقول بالتلازم بين التركيبين وانه ليس معنى التلازم بين التركيبين  
 ما توهم استدلالهم ان قوله وجرت ثبوت التلازم بالبرهان من قبيل الهندس ما من سلطان اما ثانيا فلان الاجزاء  
 الذئنية حبات من الاجناس والفصول وهي على تقدير نفى وجود الكلى الطبعى في الخارج كما هو ذهبنا استدلال  
 معه ارض انتزاعية منتزعة عن الهويات البسيطة اولاً وبالذات فلا معنى لكونها اجسدا للشيء اصلا على هذا التقدير  
 سواء قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذين او بحصول الاشياء باشتباها فيه واما ثانيا فلان قوله ومع فاعلم  
 ليس شي لان الاجزاء الحقيقية للشيء مضمرة في اجسدا خارجية ولا معنى لانحصار الاجزاء الحقيقية للشيء في الاجزاء الخارجية  
 على تقدير القول بالشئ والمثال ضرورة ان الاجزاء الذئنية مضمرة في الاجناس والفصول وهي ليست اجسدا  
 للشيء حقيقة لاتحادها مع الكل ذاتا ووجودا واما خامسا فلانهم عن اخبرهم صرحوا بان الاجسدا الذئنية مضمرة في الاجناس  
 والفصول فلو انحصرت الاجزاء على تقدير القول بالشئ والمثال في الاجزاء الخارجية يلزم عدم تركيب هئية بالجنس  
 والفصل عند القائمين به او كون الاجناس والفصول من حيث هي كك اجسدا خارجية بل يلزم ان لا يكون للجنس  
 الفصل عند القائمين بالشئ والمثال مني محصل واللوازم باطله واما سادسا فلانه لو كان معنى الاجسدا الذئنية ما توهم استدلال  
 فاشبات بساطة تعالى ومنها نقول لا طائل تحته اذ ليس المقصود ان الواجب تعالى في الوجود الذئنى بساطة في هذا الوجود  
 بواجب قطعاً فنحن في الاجزاء استغنى عنه بل العرض ان الواجب في الوجود الخارجى الذى هو واجب فيه برى عن الاجزاء  
 مطلقا سواء كانت متفارقة غير محمولة او متحدة محمولة ولكل تقطن بما ذكرنا ان الدليل الذى ذكره في القائل انما يدل

على البطل الاجزاء الخارجية المتغايرة المتغايرة لكل حبل وجودا وادلا لا تله على البطل الاجزاء الداخلية  
 احدها الا ان يبنى على التلازم بين التركيبين وحيث يكون حلق مانع بنفسه في القائل لغو الاطال تحت كما لا يخفى عليه من له  
 فهم سليم واما ما بلغنا من لزوم تناقض الواجب تعالى عن اجسامه تناقضا اتميا او زمانيا لو كان يربطنا فليتنا على سبيل طه  
 كما ذكرنا احتمال لكونه مركبا صناعيا كما سجد ار كما توهمه هذا المزار لا نه على هذا التقدير ان يكون متاخرا عن اجزائه في الوجود  
 اما ما خسرنا اذ اتينا فقط او زمانيا ايهم في السلام الاستحالة التي الرها ويكون قولنا لو كان وجوب الواجب آه سعيها باللا  
 والا فلا ثبت المطلوب بما ذكره من الدليل فيسبكون قوله وحيث ثبت المطلوب آه بذرا محضنا واما ما سفلنا قال  
 هذا القائل بعيد الكلام الذي نقضنا عنه آفان كونه سبحانه مبسا بالبل باله بان وظاهر ان البرهان الذي ذكره بار على تقدير  
 كونه جسمنا او اجسام سوا كان سببها او مركبا لا بد وان يكون اما من كلفا من الاجزاء التي لا تسمى كساية راسي التكمين او  
 من اجسام صغاصلة غير قابلة للافتصال الفكي كما هو من غير تمييز ومن الجوه والموعة اذ لا يشيظ فطانية اما عن الاشياء فيل ان اجزاء  
 عندهم وان لم يكن البطلان لهم لان اجزاءهم من جيات زائدة على اجسامهم لطلقة بها استازت الاباء وامر قونية في الجوه المرسل من  
 يؤسهم وعن تلك المولية جسيم فوقي كالبوراء والارض مثلا فلهذا الاجسام النوعية التي تكثر في بنية متاكل انما هي من الانواع الزا والاضطر  
 وهو اجسام المطلق يسمى بولي وما به الاختيار ميسر بصورة وكلهم نوعي حركب منها لما مترسب ابن ابيونته في شريح الملو طات  
 وعلى كل تقدير لا بد وان يكون اجسامهم مسلو لا اجزائه متاخرات عنها اما تناقضا اتميا فقط او زمانيا انهم ان كانا منى التناقض فمتنا  
 بالمكن كما اقتضيه فيكون الواجب مكننا على تقدير كونه متاخرا فان كان بالبرهان فقلنا كما اخبرنا به بان قوله فيما بعد  
 ان يكون الواجب سببنا نه سببنا ما بطل بالبرهان بالسطا والا يكون قوله وحيث ثبت المطلوب آه الفاعل بالامنى واما ما سفلنا  
 فلان كلامه يرجح في ان المراد بالتقدير ههنا هو التخييد بالاجزاء الحقيقية هي غير الاجزاء الخارجية او مستلزمة لها وان يلزم  
 نفى الاجزاء الخارجية نفى التخييد الحقيقية وبها يتبين ان لا يصح تسمية بالاجزاء الخارجية عند التمازيم  
 وفهم الدعا انهم فلامنى نفى التخييد ينفى الاجزاء الخارجية عند فهمهم عند القائلين بالتلازم بين التكمين كالمهم واندرابه  
 يلزم من نفى التخييد ينفى الاجزاء الخارجية لان الباطنة المبنية عند فهمهم متلازمة للباطنة الخارجية ولان الاجزاء في كل  
 هذا القائل يلزم من نفى الاجزاء الخارجية نفى الاجزاء الداخلية مبنية بنا على التلازم بين التكمين كالمهم واندرابه  
 يتبين انهم اول ما سفلنا نه تسليم جرح ما ذكره الا لازم من السبل الذي اعتمد عليه سببنا الاكون الواجب مكننا على تقدير كونه  
 الاجزاء نه وانه الاستحالة لازمة ما ذكره القوم الذي في بيان هذا الطلب كما لا يخفى على من رابع السفارهم ساطل في كلامهم  
 فلا وجه لكون الدليل الذي ذكره مع كونه محذو مشا بوجه شتى كما علمنا كذا ما يكون ما ذكره غير تام كما تسميه الثاني ان التنا

سبحانه لو كان له اجزاء يكون بحسب ذاته محتاجا الى نفسه ذوات الاجزاء وبحسب وجوده يكون محتاجا الى وجوده است  
 الاجزاء كما هو شأن الذات والذاتي فيكون الواجب تعالى كيتبين ذاته عاريا عن الوجود فان المحتاج الى شيء آخر ولو كان جزءا  
 فاقدر لا وصفه المحتاج فيه ففقد ان الوجود هو العلم فيكون الواجب تعالى بالنظر الى نفس ذاته معدوما وهذا ينافي الوجوب الذاتي  
 وفيه نظر من وجوه الاول ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يبطل الاجزاء انما هي جسيمة ودون الذمئية لان الاجزاء <sup>معدومة</sup> لا  
 مستعدة في انفسها ومع الكل ذاتا ووجودا فلا يحتاج المركب اليها في ذاته ولا في وجوده اذ لا بد في الاحتياج من التماس بين المحتاج  
 والتمتع اليه ولا انفاس في المركب الذي يبينه وبين الاجزاء اصالا الا ان يبنى على التلازم بين التركيبين فقابل فيه الثاني في انه  
 لو كانت الذات محتاجة الى الذاتيات فلا يكون مصداق الذاتيات نفس الذات اذ لا معنى للاتحاد مصداق التعلق والمتمتع اليه  
 بل لابد من شعاعهما مصداقا فلم يبق الذاتي ذاتيا وباحتماله لما كان مصداق الذاتيات نفس الذات فلا معنى لكون نفس الذات  
 محتاجة الى نفس الذاتي ولا يكون وجودا محتاجا الى وجوده فتكون كما هو شأن الذات والذاتي في غاية الغائبة والسمة وال  
 الثالث ان وجود الكل هو وجودات الاجزاء انما متفاوت بينهما بالاحمال والتفصيل فلا يحتاج الكل في وجوده الى وجود است  
 الاجزاء بل الى جاعل الاجزاء لو كانت الاجزاء مركنة واما لو كانت واجبة فلا يكون الكل في وجوده محتاجا الى جاعل الاجزاء  
 ايضا فخلا عن احتياجه الى وجودات الاجزاء وانتمى ان المركب عبارة عن الاجزاء المتوحد نوعا وتوحد فوجا والمركب عبارة عن  
 مجموع وجودات الاجزاء ولا ريب ان هذا المجموع لا يتحقق الا بتحقق الاجزاء ففقد لزوم توقعه وجود المجموع على وجودات الاجزاء  
 وهذا ينافي الوجوب الذاتي لعدم كفاية الذات في التقرر والموجودية الرابع ان قوله يجب وجوده آه انما يتم لو كان الوجود  
 امرًا اذ لا معنى للذات عارضا لها في نفس الامر وهو يوجب كما هي حقيقة انشائه تعالى واما على تفسير كون الوجود ونفس  
 الذات فاحتياج وجود الذات الى وجودات الاجزاء لا معنى له الا احتياج مصداق وجود الذات الى مصداق  
 وجودات الاجزاء ومصداق الوجود لا سيما في الواجب سبحانه نفس الذات بلا امر زائد عليها واللازم الامكان اذ زيادة  
 الوجود مستلزمة للامكان عندهم فاحتياج وجود الذات الى وجودات الاجزاء هو احتياج نفس الذات الى نفس ذوات  
 الاجزاء لان احتياج وجود الذات الى وجودات الاجزاء شعاع لا احتياج نفس الذات الى نفس ذوات الاجزاء كما هو شأنهم  
 انما تنس ان كلامه يخرج في ان نفس الذات محتاجة الى نفس الذاتي ووجود الذات محتاج الى وجود الذاتي وهذا انما يصح لو كانت  
 ذاتيات الهيئية مستعدة عليها بالطبع مع ان ذاتيات الهيئية عبارة عن الانجاس والقبول وهي على غير ما ينبغي وجودا لا هي  
 في الخارج كما هو مذهبهم المستدل عوارض متميزة مستعدة من الهويات البديهة اولا وبالذات فلا يتصور تقديرها على الذات  
 على هذا التقدير فلا معنى لاحتياج نفس الذات الى نفس الذاتي ولا احتياج وجود الذات الى وجود الذاتي اذ ليس

للذاتي فعلية ووجود مع قطع النظر عن كحاظ الزمن واعتباره حتى يقتسم على نفس الذات اوطى وجودها على  
 سبب من يقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فعلى تقدير القول بالتركيب لا يتأذى من الجنس لفصل كما هو سبب المصداقية  
 ايضا احتياج الذات الى الذات لا باعتبار نفسها ولا باعتبار وجودها اذا كانت متحدة مع الذات وجودا وثنائيا خارجا على  
 هذا التقدير فليس لها تقدم على الذات حتى يتصور الاحتياج اليها في التقرر والوجود من ثم قالوا الذاتيات مجعولة بعين جمل  
 الذات الا ان يقال الذاتيات وان كانت متحدة مع الذات تقرر وجودها لكن نسبتها الى الذاتيات اقدم من نسبتها الى  
 الذات وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى نعم في الكلام على سبب اصحاب التركيب الانضمامي وادعى ان سبب الفصل حيث  
 انما يستلزم ان عليان لاية عدان على المنة انما يتحقق بان عليهما من حيث انهما متماثلان اساسا من ان الفصل يكون  
 الوجود وصفها لا سيما في الواجب بخلافه والتعريف من العدم بقصدان الوجود في غاية التماثل والحد كما لا يخفى على اولى الناس  
 وانما تضمنه الكلام في الشارح بالبحر والتمتع من لا يمتنع مع مخالفة وساحته بوجوده شئ كما عرفت فكتب عليه الناس وتلقوه بالقبول  
 وتيسر قولهم انما بسا فلهذا يعني على تقدير كون اجزاء الواجب لحيات يلزم خلاف الفروض اذ الفرض كون الجبر مع المكسب لا يخلو  
 واجبا وقد لا يكون كل احد من الاجزاء واجبا فلهذا يرفع الفرض الى عدم الواجب اكل منها وجودا وعلانية فيبقى على ما لم يفتقر  
 في الحاشية المعاهدة على قوله يستخرج بعضها عن بعض فلا يتركب منها حقيقة محض بل هي من تقاض بعضها لغيره الى بعض بل ذلك هو الواجب الكلي  
 الاجزاء فليعد هذا الظاهر في بساطته وذا معنى قوله الى ما بسا لئلا يفتقر الى انما يتألفا لاسماء الاككا في لابل ان الى الواجب العالي منه بينه وبين  
 جعل قول في الحاشية ان في الواجب كذا على ما له الى ابطال الشق الاول فلهذا لا يتركب اجزاء الا يكون اجبا لا تقاربه الى الاجزاء فلهذا  
 عينا تأخر بالذات على هذا التقدير ويؤيد في الوجود الذاتي كما في حاشية الاستعداد العلانية الى انه ظاهرة غفنى عنه وقد فهم بعض  
 من قوله على انما بسا لئلا ان الفرض ومنه الزام عدمه الواجب تعالى على تقدير كونه مركبا من الاجزاء الواجبة فاور عليه بان  
 تقار والواجب تعالى بطل في نفس الامر ليس شرعي وبرهان على خارج من العقول المتوسطة كقول العرفاء فانهم يميزون بين  
 بعقولهم ايضا في خلافاتهم ومراقباتهم صفاء اذا فهم وكان لم يقيم عليه برهان قويم بعد في عالم العقول المتوسطة التي كلامنا فيه وهذا الكلام  
 مع مخالفة معناه انما كانت معناه غير وار وعلى الشارح لانه قد صدر في الحاشية المعلقة على قوله على انما بسا لئلا ان الفرض بينهما اشبات  
 البساطة واما توجيهه فيطلب ببرهان آخر في موضع آخر فليس غرضه الزام عدمه الواجب تعالى حتى يرد عليه هذا اليراد والبن  
 على حصره فهم المراد واعلم ان بعض الاعلام قد جعل قولهم الى اقبل على حيا على ابطال الشق الاول ومحصلا انه لو كان الواجب  
 انما كانت مركبا من الاجزاء جري الكلام في اجزائها وفي اجزائها حتى ينتهي الى البساطة فيطلب وهو بساطة الله  
 اعترض عليه بوجهين الاول انه انما يتحقق التركيب انضمامي لان الاجزاء الخارجية موجودة متماثلة في ذاتها لا في اجزائها

فلا يجب انتمائها الى الباطل كما هو متاخر في تحليلية متحدة ويجوز ان لا يقف التحليل الى حد لا يمكن بعده فلا يلزم الاستحالة الا  
على تقدير التلازم بين التركيبين والثاني ان الثابت بهذا الدليل ليس الا انتها سلسلة الواجبات الى واجب بسيط لا يتناهي في  
بين الوجوب والتركيب كما هو مقتضى كلام القوم انتها قد عرفت معنى كلام الشارح بحيث لا يرد عليه شيء مع ان كون الاجزاء غير متمايزة  
لا يمكن على تقدير كونها واجبات ضرورة ان الواجب لا بد وان يكون مصدرًا للوجود والمتنازع نفسه وعلى تقدير كونها متمايزة  
متمايزة لا يمكن عدم تمايزها بغير بيان براهن البطلان التمس فيها ولو سلم فلا ريب ان تلك الاجزاء لا تحليل ليست متحدة في الوجود  
فقط فلا يلزم التسام في الامور المتمايزة سواء كان القول بالتلازم بين التركيبين متناهيًا باطلاً فاقبل فتم انه قد ثبت في هذا ان  
حقيقة سبحانه انية حقيقة لا مية له وكلها لا محالة لا يمكن ان يكون له خبر في معنى والالكان لا جنس ومفضل ويكون من جنس  
الى الفصل في التحصيل بالفعل فذلك الجنس ان كان وجوده محضاً لم يكن ما فرض محضاً فمسللة ضرورة ان الفصل ما يورث به كجمله حقيقة  
الجنس منها نفس الوجود وان كان غير الوجود يلزم كون الواجب ذاتية وقد اطلت في محله بهذا الاستبيان ان يجوز ان  
الذات لا يمكن الا فيما فيها بهام وتحصل ولا يمكن فيما فيه تحصل محض والواجب مستحاجة لا يمكن تحليله الى عام مبهم وخاص محصل فلا  
يمكن كونه مركباً وبنياً اصلاً على ان الواجب الذي ينتهي اليه سلسلة الواجبات مشتركاً مع الواجبات في حقيقة فيلزم له  
الكل كما لا يخفى على المتأمل **قوله** وممكنات بالذات آه بمعنى كون الممكنات بالذات باطله الحقيقة ان الممكن في هي  
ذاتة مدق لا يورث لا بمعنى ان ذاته تقتضي العدم ولا يصير متناهيًا ولا يمتنع كونه اولى لذاته لا تتناهي الا لكونه الذاتية متميزة  
في محله بل بمعنى انه لا حاجة لعدد بالشيء بل عدم سلسلة الوجود وكاف لعدد وتأثير عدم العسكة في عدم العلول عبارة عن عدم  
تأثيرها في الوجود واعلم ان احتمال كون بعض الاجسام اجزاء واجبة وبعضها ممكنة باطل لان في الشك في فانه اذا كان بعض  
الاجسام اجزاء واجبة وبعضها ممكنة لا يكون المركب منها واجباً لان اجزاء الممكن لا يجمع على العدم بل ذاته واذا صح ان  
اجسامه يجمع على المركب ضرورة انتفاء الكل بانتفاء اجسامه فكيف يتقوم الحق المحض من الواجب والممكن ولذا لم  
يتم عرض البطلان ويمكن ان يقال في الاحتمال باطل بطلان الشك الاول كما قرنا قال المصدر الشيازي في الاسفار عليه  
تقدير يكون اجزاء الواجب ممكنات او كون بعض الاجسام اجزاء وبعضها ممكنة يلزم الاول والاقول اذا فاسر التوهم  
والممكن الى الوجود يجب الواجب اقدم في الوجود من الممكن ويحكم بانه وجد فوجد الممكن اذا قلنا اجزاء لكل اجزاء اجزاء اقدم في الوجود  
وغيره كما فيلزم تقدم كل اجزاء الكل على الآخر فيلزم تقدم كل منها على نفسه وانت تعلم فافيه اما اولاً فلان ما ذكره امامنا في  
الجزء التركيبي ولا يشي هذا البيان في اجزاء التحليل كما لا يخفى واما ثانياً فلان تقدم اجسامه على الكل من حيث الوجود متاخره  
من حيث الاسكان كما ان تقدم الكل على اجسامه ههنا من حيث الوجود متاخره من حيث الاسكان لا ريب في ان



الشارح في البطلان تلك الأجزاء في غاية التنازه أو محصلها ان الأجزاء المقدارية اجزاء تحليلية ليست بموجودة بالفعل بل هي  
 موجودة بالقوة يعني ان منشأها متشعرا بموجود فهي ليست بعد ومتممته محضه ولا موجودة بوجودها ومنتزعا عما دأبها فلا يمكن كونها  
 واجبة أو الواجب ان يتبع الفعلية المحضة بحسب التقدير والوجود المنتزعا عما دأبها فعلي تقدير كونها واجبات لم يتحقق اجزائها  
 تنجاسا شيئا من ان لا يتم كون الواجب غير موجود بالفعل بل بالقوة وعلى تقدير كونها ممكنات يلزم ان يخالف اجزائها المتقارري  
 كما في الحقيقة يلزم ان يتم تحليل الواجب الى ممكنات متفرقة وأما ان يقال ان قوله فانه لا دخل له ان اراد به ان اطلاق الأجزاء  
 لا يدل في اثبات بطلان الواجب تعالى فلا يخفى سقاة اذ الحق ودهنا اثبات بمسألة تعالى ومنها وجوبها بجهة الله لا بجهة  
 الانسان الى امر عقلي ولا الى امور خارجية بجهة مشابهة وهو العبر عنه بالاسم في عدم فهم كما صرح بالشيء في الاشارات ولا يتأتى ذلك الا على  
 تقدير البطلان الاجزاء المتعدية التي كما في الشارح وان اراد ان مقتضى عدمها البطلان الاجزاء الحقيقية لتعالى والاجزاء المقدارية  
 ليست اجزاء حقيقية لشيء بل اطلاق الاجزاء عليها بغير من المسامحة كما هو لها بكونها مفيدة ما عرفت ان الاجزاء الحقيقية لا يمكن اعتبارها  
 حقيقة لشيء بل اطلاق الاجزاء عليها بغير من المسامحة كما صرح به المتن مع ان المقدم يسمى بالاجلال تلك الاجزاء لعدم العلم بالوجود  
 به الا انما كانا بالوجود في الابل البطلان الاجزاء مطلقا وان كانت مقتدرة بغيره على ان الاجسنة التحليلية انما هي  
 اجزاء تحليلية بتبديل وهي اجزاء حقيقية وامانها سلطان قولنا ان كلام المقدم آه في غاية لمخافة والرخاوة اذ لو كان المقصود  
 البطلان الاجزاء مطلقا ساكنات تركيبة تحليلية فكلام المقدم لا يرد على التحقيق دون المسامحة والتحليل اذ التحقيق ان الواجب  
 ما لا يشك به يعني انه لا يقبل القسمة الى الاجسنة اصلا ولا يلزم من كون الاجسنة التحليلية اجزاء على سبيل المسامحة ان يكون  
 الكلام بطلان تعالى الواجب تعالى كلاما مفيدا كما توهمه واما سادس فلان قوله على ان تلك الاجزاء آه عجيب جدا اذ على تقدير بطلان  
 الاجزاء المقدارية ليعلى يبطل كونه جنفا قطعاً اذ لو كان جنفا لكان اجزاء مقدارية ضرورة ان كونه لا يخلو عن صحة فرض الانقسام  
 الى تلك الاجزاء في مرتبة من المراتب واللام يمكن جيبا بل يكون اما جوهرا فردا او جوهرا مفارفا لكن لا يمكن ان يكون الاجزاء  
 مقدارية فلما يمكن ان يكون جنفا فكونه جنفا انما يبطل باطل تلك الاجزاء واما سادس فلان كونه تعالى جنفا مستلزما لكونه  
 ممكنا وقد اقره نفسه ان كون سبحانه ممكنا محالاً فكونه تعالى جنفا ايضاً محال فبطل كونه تعالى جنفا بالبرهان وبهذا ظهر ان  
 قوله على ان تلك الاجسنة آه من قبيل الهذيان وانما منافاة أفيدان المقصود به هنا اثبات بمسألة تعالى يعني انه  
 ليس له خبر اصلا سواء كان مقدارياً او غير مقداري اذ قول المقدم لا يحتمل معنيين الاول انه لا حله بالمعنى المصطلح عند المحققين  
 الثاني انه لا حله بالمعنى انه لا نهاية له على ان يكون الحد في النهاية ونفي السحر بالعينين متفرع على نفي الاجزاء مطلقا اذ نفي السحر  
 بالمعنى المصطلح متفرع على نفي الاجزاء عند نفي الحد في النهاية متفرع على نفي الاجزاء المقدارية الذي هو احد معاني الابلطة





وان كان المراد بها ما عندنا ونشأ انتزاعها فهو نفس المتصل في المعنى لتقديمه على نفسه فالعصب في الطحال تلكه الا ان يستمر  
 ما بينه والشارح لقبولها من بين مرفقة القوة اذ هو متصل ان الانزاع التخليقية ليست رتبة صرفة لوجودها بل وجودها في القوة  
 هي موجودات موجودة مستخرجة بالفعل فهي من القوة الدفنة والفعالية المنعقدة واذا كانت تلك الانزاع في وجودها بالفعل  
 فالمتصور هو بهاد الواجب بالابدوان يكون موجودا بالفعل بحيث لا يكون فيه قوة القوة انما اذ الوجوب بهاد قوة هي الوجود  
 المتكامل بالشيء نفسه وقدره على تقدير كونها مكانات يلزم تخالف الاحراز التقديرية لكل في الحقيقة مع انها في ذاتها  
 باعقوبة وايضا يلزم من انزال الواجب الى المكملات والقطاعات كما سوفت قوله واليهم ان ذاتها هو لانيه سواء كانت موجودة  
 الهيولى والصوره كالاتساع او ذاتها بها حاله فيها كالموجود والقادر قال في الحاشية زيادة لا بد للاسبغ نزار القهاسين من الابد  
 القابلة للانفعال والانعزال ولو وهما فريشا وهي الهيولى كما بين في الحكمة انتهت بها صريح في ان إمكانها في القوة  
 كاف في اثبات الهيولى وان مدار ثباتها ليس على طريقان الوصل والفصل في الخارج ديانا على ما قال الله تعالى في  
 شرح الاشارات ونسبته المحاكم ان العلية المستداية هي القوة الفعلية للشيء مع ورود الانفعال خارجا او وهاهنا فيكون  
 واجبة القبول للانفعال ولو وهاهنا فلا بد ان يكون كل شيء مستقلا على ما قبل الانقسام اذ الحاجة اليه سيس الا يكون الهيولى  
 الجسمانية هي القوة الفعلية مع إمكان الانفعال والاجسام شائعة في هذا الشأن وان كانت مختلفة في ان بعضها حالكا وبعضها  
 محصورا فثابتا في اخرين فمهم الحكم ان مدار ثبات الهيولى على طريقان الانفعال الخارجي والقسمة الهيولية في ذاتها  
 الهيولى لان القسمة الكلية موجبة لانعدام الاتصال فلا بد من قابل غير الاتصال وهذا غير محصور في القسمة الهيولية لانها لا  
 تنقسم في الخارج فلا يحتاج الى قابل غير الاتصال وهو منشأ التقسيم الهيولي وتحتي الكلام في هذا المقام مذكور في شرحنا للهدية  
 السعيدية قوله اعلم انه تعالى آه يئنه انه تعالى ليس جزءا من المركب كما انه ليس مركزا من الاجسام نزار والشارح قد اكتفى  
 في الباطن بدعوى البدئية اقتضاها بحسب الافتقار المبين حيث قال كما ان القيوم الواجب بالذات احد في الذات  
 وليس فرد وجب الحقيقة اذ ليس هناك كثرة بالفعل والصفة الانحلال الى شي وثي بل هو البديهي والحق والبداهة الصرفة  
 فكأنه يتضح ان يكون ذات جزءا من حقيقة ما ضرورية متحدة متالفة منه ومن غيره وكذا يتبين ان حقيقة حقيقة هي  
 من واجب التقرر بذاته وما ليس له تقرر وجود ولا لا تقرر ولا لا وجود بل يسبح طبع العلة الانسانية ان يتصور ذاتا  
 وحدانية من ازدواج الفعلية المرفقة والقوة المنعقدة وهذا وان كان اجدر بدعوى البدئية لكن قلة من ان لا يمانوا  
 لعدم كونها كالاتساع من غير وجود شيء آخر حقيقة واحدة وحدة حقيقة بحيث يكون البدن مستقلا وانما  
 فان لم يكن احد هاهنا في الآخر متخرج ان يحصل منها حقيقة هي بدلية وهذا ضروري وان كان احد هاهنا في الآخر فلا



وعدم قيامه بشيء من الوجود من غير جبره من حصول صورة منه فيه وانما تصور تبديل الوجود مع انقطاع المهيمنة في  
لا يمكن فيما وجوده نفس هيئته والا يلزم كون الوجود انشازي وهو اذا وحييا وهو محال اما كون ذات تعالى غير ملوثة بغيره واما علمهم  
فانهم متفق عليه لانه بناء غير جبره في غير حصوله من العالم بل كل شيء حاضر فيه علامة العلوية الا ان العلم بالشئ انما  
قال في كتابه ان لا انفاروخه ان حقيقة الواجب في ذاتي وان لم تكن معلومة لادب الشاهد المحسورية على سبيل الكثرة الا ان  
الاجابة في حقيقة معلومته مشهورة للمكنات باحضور الاشارة في ذلك لكل احد ان ايشاء ذات الحق على قدر ما بين المتناهي ان  
المفاهيم فكل من المكنات ان يقال ذات الموجودات هي الجبر من الاحيان والاحياز واجبات على قدر ما يمكن للمفاهيم ان  
ذات المقدسة بقدر وعلم الوجودي وسيرم عنه بقدر ضعفه تصور عن الاحاطة بل يبعد من منبع الوجود من قبل مقارنته القوي  
والاعدام النجس ومنع من قبل تعالى فانه لشدة لوره النافذ وعدم تناسي حوده وحده قبل كل احد من كل احد في ان بالانكسار  
شده في تميزه كونه تعالى معلوما باحضور الاشارة في مشهور الكل احد بقدر ما يفاض عليه مستلزم لكون ذاته تعالى معلومة  
بما لا ريب المشهور بالشهود الوجودي والمعلوم بانحضور الاشارة في ليس الا نفس حقيقة البديلة لا وجهان وهو به وكون  
ذاته تعالى مذكورة بجزء باطلا فاما اذا المراكز والاشياء فمفارقة عن البلوغ الى كنه ذاته والوصول الى كم كبريائه فلا يكون  
المكنات شاهدة باحتمال ان العلم بالاشياء لا يكون الا بالوجود نسبي للعالم يعني ان وجوده من حيث يكون  
مسلما باوهميته وجوده لا العالم في النشوء الوجودي لكون الاحوال والعرض بالقياس الى الحمل والموضوع والمعلوم في انشازي  
الى الالهية والواجب سبحانه برسمي عنهما فلا يكون ذاته سبحانه معلومة بغيره بالعلم المحسوري ثم ان الشاخص ذهب الى ان وجود  
المكن به بارة من وجود الواجب برسمي انشازي الى ذات الموجودات الواجب لذاته وارتباط به وان العلم بارة من نفس  
الوجود والجبر وعلى هذا ادراك كل شيء عبات عن ادراك ذات الواجب سبحانه لان المدرك في كل ادراك ليس الا وجود الشيء  
اما كانه متعلق الوجود مطلقا عنده النفس ذاته المقدسة وارتباط به وانشازي اليه فادراك كل شيء عبارة عن ادراك  
ذاته الواجب سبحانه ووجود ذلك الشيء عند المدرك على الوجه الذي يسبغ اليه وهو موجوديته ونحو وجوده وبهذا يمكن الاعتراف  
بصحة قوله تعالى في ذاته بذاته منسوبة سلسلة المكنات وغاية جميع العلاقات والتعاقب والارتباط لما كان مقتوما  
لموجوده في كل موجود والعلم بارة عن وجود الشيء بغيره عن المادة ونحوها فلا محالة كل من ادرك شيئا بما ي ادراكه كان  
فقد ادرك البارئ عز وجل وباتجاه لما كان وجود الممكن به بمعية وجود الواجب يكون علم الممكن به بمعية علم الواجب لضرورة  
ان العلم بارة عن الوجود والجبر والواجب سبحانه يعلم ذاته فيكون الممكن الينم كذا انما تعالى بكنهه فان معادق العالمية  
في المكنات في ذاته تعالى بلا شراذم فاعلم ان جميع التشكيل قد جاوز وان يكون حقيقة ذاته الى معلومة للذات في الحقيقة





آثارها يقال فلا يكون لنفس الذات كافيته في تعيين انتزاع الصفات وترتيب آثارها فافهم **قول**ه ان اول التسميات التي كان  
 ذات الواجب سبحانه بنفس ذاته بلا زيادة احرارا عليها مصداقا للموجودية الخارجية وفشارا لانتمزا عنها يكون ذاته بخلاف  
 حيثما كانت مصداقا للموجودية الخارجية وفشارا لانتمزا عنها الانتزاع انتمزا عن الشيء عن ذاته واما حيثما كانت بنفسها ذاتي  
 نحو من انتزاع الوجود في نفسه من ظروف التقرر فان التقرر شيء وجوده لا يمكن ان يكون بالذات من حيث هو فلو  
 ان تسم ذاته تعالى في الذين يكون من حيث انتزاع وجوده وهيفته موجودة خارجية فيستكمل بها في استمالي الايات  
 واقعة في الايمان وبها هي موجودة لوجود ظلي موجودة لوجود حقيقي ان الوجود الظلي والوجود الاصيل في ذاتهما لكان من  
 اتحاد الوجود فلا يمكن ان يكون الوجود الظلي بما هو كسبه موجودا في ذاتها فاني الان ان ذاتها ان ذاتها ان وجوده لا يمكن  
 فيتمثيل ان يوجد في الذين قال بعض اقطار كلام المذاهب انتمزية بنفسه ان لا يمنع له ان الوجود وعينا شيء من الموجودات وال  
 ان بعض المذاهب ذات الواجب تعالى بنفسه في انتزاعه مصداق تحمل في ذاته الصفات من الوجودية في ذاته  
 بخلاف الكائنات والعينية بهذا المعنى لا ياتي مصداق ذاته الواجب تعالى في الذين بان يكون له وجوده في ذاته في الوجود  
 ذاته تقاسمته واما بقياسه بالذين فانه لم يثبت ان ذاته تعالى مصداق كل الوجود مطلقا فالتقاسم ان ادعيته فافهم  
 فقد كبر ابا تمناع الوجود الظلي وما ثبت هو ان تعالى في الخارج بنفسه مصداق كل الوجود بمعنى الوجود بالوجود  
 تقاسم في كسبه الواقع ومن الدهر من يرى بنفسه نظر الى ذاته من غير ان يكون له ما يابى في الوجود والوجودية علمه  
 اذا كان له وجود في الذين ولم يكن انتزاع الوجود انتزاعا جدي من ذاته عين كونه في الذين فان قيامه بنفسه في الوجود  
 الوجود الخارجي لان كونه في الذين لا يوجب ارتفاعه انتزاعا جدي من الواقع ففي الخارج ذاته ذات مصداق الوجود  
 من دون توقف على شرط او سبب ولم يثبت من العينية الا بالذات القدر وانتزاعه انما هو انتزاعا جدي من الوجود  
 اوله فلان ذات الواجب سبحانه بنفس ذاته مصداق لوجوده بالوجود وضرورة التقرر في ذاته التي يكون بنفسها  
 بلا زيادة احرارا انصافا جديته مصداقا لكل وجود الوجود وضرورة التقرر لان كونه في الذين انما هو في الوجود  
 يكون عرضا مالا فيه فيكون محتاجا اليه فلا يمكن ان يكتفي بنفس ذاته مصداقا لوجوده بالوجود وضرورة التقرر  
 نظره انه لو قرر الليل على انتمزا محمول كونه تعالى في الذين بان ذاته تعالى بنفس ذاته مصداق لوجوده بالوجود  
 التقرر فلو جعلت في الذين يكون بين مصداقها في الذين انتزاعا لوجوده بالوجود وضرورة التقرر في ان  
 السامع في الذين لا يمكن ان يكون مصداقا لوجوده بالوجود وضرورة التقرر في الوجود بالوجود فافهم  
 والاثان فانه اذا كان ذات الواجب سبحانه بنفسه في الوجود بالوجود وضرورة التقرر في الوجود بالوجود

ونشأ لا تتراعى بلا مصلية خصوصية الادعية والظروف فكل تقدير وجوده في الزمن ايضاً يكون مصداقاً له ومصححاً لانتشار  
 فتكون من حيث هي في الزمن وجوده في الخارج واما ثالثاً فلان قوله والعينية بهذا المعنى آه في غاية السخافة لان عينية الوجود  
 له تعالى بمعنى كون نفس ذاته مصداقاً لكل الوجود الخارجي ونشأ لا تتراعى في حصول ذاته تعالى في الزمن قولها  
 او يحصل ذاته تعالى في الزمن فلا بد ان يكون مصداقاً لكل الوجود الخارجي فتكون بما هي في الزمن مصداقاً لكل الوجود  
 الخارجي فتكون بما هي موجودة ذهنية موجودة خارجية كما بينه الشارح ولا يمكن ان يكون ذاته حاصله في الزمن معرأة  
 عن الوجود الخارجي اذ مصداق الوجود الخارجي نفس ذاته تعالى بلا امر زائد عليها عارض لها فتعبر بها عن الوجود الخارجي (ولها)  
 تعبر بها عن نفس حقيقتها فتكون وجوده تعالى في الزمن مصداقاً لنفس حقيقة واما رابعاً فلان قوله بان يكون له وجود حقيقي آه  
 لا معنى له اصلاً لان الواجب بالابدان يكون مصداقاً لوجوب الوجود وضرورة التقرير من الله واما وجوب الوجود  
 وضرورة التقرير بنفسه في الاستيعاب ان يوجد بوجوده في الوجود النقلي وجوده يحتاج الى التوضيح فيكون ان يكون ما هو  
 مصداق للوجود المتساكك الغروري موجود الوجود محتاج الى الموضوع والا يلزم ان يكون شيء واحد من جهة واحدة واجبة  
 وبوضاً واجبة الواجب الذاتي مع العينية لا يلحق بان يتصوره به من لم يمتد من احد واما خامساً فلان قوله فانه لم يمتد  
 في غاية الوهن لانه اذا ثبت ان ذاته تعالى بنفس ذاته مصداق لوجوب الوجود والوجود الذاتي وجوده في الوجود  
 ثبت ان ذاته تعالى يستحيل ان يوجد وجوده في محتاج الى الموضوع اذ الوجود بالوجود النقلي محتاج الى الموضوع الذي  
 هو الزمن لا يمكن ان يكون واجبة بالذات ولا معنى لتجزيته في الوجود في الزمن لعدم ثبوت كونه مصداقاً لكل الوجود  
 مصداقاً طلياً كان او اصيلياً اذ ما يلزم من عدم ثبوت كونه مصداقاً لكل الوجود مصداقاً طلياً كان او اصيلياً وثبت ان ذاته  
 بنفس ذاته مصداق لكل الوجود بمعنى ان صدق الوجود عليه تعالى في كبد الواقع وقتن الدهر ضروري بنفسه هو ان يكون  
 ذاته تعالى موجوداً بالوجود النقلي اصلاً اذ الوجود بالوجود النقلي يكون منسحقاً الى الموضوع وبما ثبت ان ذاته تعالى  
 بنفس ذاته في الخارج مصداق لكل الوجود بمعنى ان صدق الوجود عليه في كبد الواقع وقتن الدهر ضروري بنفسه في نظر الى  
 ذاته فتثبت ان ذاته تعالى حيثما تحقق تكون مصداقاً للوجود المتساكك الغروري اعني وجوب الوجود بنفسه فلا يمكن ان  
 توجد في الزمن اصلاً واللام كمن ذاته تعالى بنفس ذاته مصداقاً لكل المعنى المذكور بل يكون ذاته سبحانه في بعض اشجار  
 التقرر والوجود محتاج الى الموضوع فلا تكون واجبة واما سادساً فلان قوله لان كونه في الزمن لا يلزم ان يتغير بقرره  
 الخارجي في غاية الوهن والسقوط لانه اذا ثبت ان مصداق الوجود الخارجي بنفس ذاته بلا زيادة امره ان الوجود  
 انما هي ليس من جهة زائدة على ذاته عارضة لها ثبت انه لا يمكن ان يحصل ذاته تعالى في الزمن اصلاً اذ لو حصلت









ما الزم كما لا يخفى على من له فهم سليم على انه لا معنى لكون الحقيقة المتنازعة بنفسها الواجبة لذاتها متشعبة بشخص زائد حاصل من قبل  
 الوجود في الموضوع لان المنقضى بالشخص الزائد الحاصل من قبل الوجود في الموضوع لا بد ان يكون محتاجا الى الموضوع بنفسه على ما تقدم منكم  
 فلا يكون ما فرض متنازعا بنفسه واجبا لذاته متنازعا بنفسه اجبا لذاته **قوله** فنقل عن ارسطو انه قال الحق الذي في شرح العقائد العصفية ما يفسر  
 بالكنية فهو واقع عند التحقيق بهم من قال بائنا كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاد <sup>سنة</sup> لم يطلع على دليلهم على ذلك سوى ما قال ارسطو  
 في بحوث المسائل ان كما يعترف العين عند التحقق في جرم الشمس فكلية كدورة تنعما عن تمام البصار كما يعترف العقل عند التأمل  
 انما لا يبره في شئ من شئ من كنهه من كنهها وهو كما ترى كلام خطابي شعري اختاره وانت قد وجدت الدلائل التي واثقه على امتناع حصول  
 كنهه تعالى في الذهن على البسط وجبه فلا حاجة الى الاعادة وحصل كلام المعلم الاول كما قيل ان الواجب تعالى مع كمال بوجه و  
 غاية ظهوره وكونه اقرب الى كل موجود من ذاته تجوب عن ادراك القوى الاستكافية فلا يمكن بغية الكنهه تعالى ونشأ ذلك لا سيما  
 والاختيار غاية ظهوره وشدته نوره فثبته الاختيار هي حيشية الظهوره فهو الظاهر الاشياء وانبيها ومع ذلك هو اختفاء الاشياء علينا  
 وذلك لضعف عقولنا او غيرنا وكلاهما عن ادراك نوره فيعزل العقل من الكلال اذا نظر الى نوره تعالى بالحق عيننا بل عيننا انما  
 اذا نظر الى نور الشمس فالظهور من قبله واختار من قبلنا والظاهر ان هذا كلام في غاية التسانت ليس في شائبة استنباطه والاشياء  
 وما قال الشارح في الحاشية ان ههنا قياسين الاول قياس ذاته تعالى على المحسوس اعني الشمس والثاني قياس العقل على كنهه  
 ولا جامع بينهما حتى يوجب اليقين ولو تم لدل على عدم وقوعه على امتناعه كما يظهر باو في تأمل انتهت فانما يريد لو كان المقصود  
 اثبات العقول بالمحسوس ولو كان المقصود تصوير العقول بالمحسوس كما هو الظاهر فلا دور ولا علم انه قد نقل عن الصوفية  
 قدس سرهم ان حقيقة تعالى هو الوجود المطلق من كل قيد واعتبار حتى الاطلاق وما يحجب في ذهننا متعبد بغيره وتبنا  
 فلا يكون ذاته تعالى معقولة وقرب منه ما قال الفارابي في تعليقاته الاول بسط غاية البساطة والتجوز منسبته الذاتية من  
 ان يلحقها حياة وحلية او صفه جسمانية او عقلية بل هو صريح بتات على وحدة وتجرد وكلك الوحدة التي توحده ههنا ليست شيئا  
 يلحق ذاته بل هو معنى سلبي وكلك اللوازم التي يوصف بها يقال هي من لوازمه وهي خارجة عن تلك الذات وكلكا سواء فانه  
 لا يمكن ان يتوهم بذلك التجرد انتهى ولا يخفى ان ما يحصل في الذهن لا يمكن ان يكون في غاية التجرد والتشربل لا بد وان  
 يكون كنهها بالعوارض الذهنية فلا يكون واجبا بالذات فافهم **قوله** واذا نبى لا فاعل آه قال في الحاشية بهذا الاحتمال غير  
 ظاهر ولا مناسب للسياق والسباق لكنا ذكرناه ليكون ذريعة لذكر سئلة علم الواجب تعالى انتهت ووجه مسأله هذا  
 الاحتمال مع بعده ما فهم ان نفى العلم المحسوس عنه تعالى نوع من تقديسه فان القول بغيره الى القول بكونه محلا للمعاني  
 وينتزع عن الكمال في مرتبة الذات **قوله** فافهم **قوله** علم ان سئلة علم الواجب تعالى آه اعلم ان شروحه من قدما <sup>سنة</sup>

نفوا كونه عالما بهم فرقان فرقة تزعم ان الواجب جلاله لا يعلم ما افادته او صفاته است اضافة وعلى التقديرين يستحق  
نسبة بين العالم والعلوم والنسبة تستدعي المتغايرة بين الطرفين لانها لا تتحمل الا بين شيئين فلو كان الواجب  
سبحانه عالما بذاته لم يزد على نفسه وبينه وبين نفسه وهو محال واذا لم يكن عالما بذاته لم يكن عالما بشيء اسلا اذ لو علم شيئا  
لعلم كونه عالما بذلك الشيء ولو علم كونه عالما بذلك الشيء لعلم نفسه لانه يتضمنه لكن علمه بغيره محال والجواب ان علم الشيء بغيره  
لا يستدعي المتغاير بين العالم والمعلوم في المعاديق فالعالم والمعلوم في علم الشيء بغيره احد بنفسه ولذا لا يتحقق فيهما  
تعاين بل مع كونه احدى الذات والصفات ضرورة ان حيثية ذاته هي حيثية جميع صفاته وفرقة توحيدها اليه ليس بعالم  
بغيره وان كان عالما بذاته واستدلوا عليه بان العلم عبارة عن الصورة المرتبطة في العالم فيلزم من حيث المثال ما لم يات به  
تكثر الصور في الذات الاحدية والجواب ان علمه تعالى بالاشياء لا يتوقف على ارتدادها مودعها فيه ليلزم التكاثر في ذات  
الاحدية بل يكفي حضور ذاتها لديه بذات العلم التفصيلي واما في العلم الاجمالي المخدم على الاعمال فليس ذاتها ماضيا لا يتوقف  
الاشياء كما ينبغي بيانه النشار اذ تعالى ثم من سواهم اتفقوا على كونه تعالى عالما بذاته وبغيره وادوا عليه بوجه  
منها ان افعاله تعالى متقنة حكمت ومن كان فعلا متقنا علمها فهو عالم فانه تعالى عالم بالاصغر فلان من غدا في الانا  
والانفس علم قطعا ان في خلق العناصر والافعال والاشياء والنبات والمعادن على التمام والتساقط من شأنها  
المنع ومنه انجب التدبير واثار الاتقان والاحكام ما يفيد في القول والافهام والافتقار اليها الدفاتر والافلام على ما  
في البنية والاشرف وعلم الآثار العلمية والسفلية وعلم نبيه ان والنبات واما الكبري فضرورية ويظهر عليه بان من ادى  
مؤاخذة منا فممن الفاظا فعليه ذلك عليه معان به لغة علم بالذات ورة ان كاتبه عالم ومن سمع خطا ما علمه انما بالانعام  
علم بالضرورة ان قائله عالم وادور عليه بانه ان اريد بالاتقان والاحكام كون الفعل طابقا للمصلحة والمنفعة من حيث القوة  
فهو غير مسلم اذ لا شيء من بانها لا اله الا الله ومكرهاته الا فيه فسد من وجوبه يمكن كونه على وجه الكمال مراد عليه وان اريد  
كونه عالما بالعلمية من بين الوجود فلا مسلم لان العلم بالذات لا يشهد من المؤثر الا ويمكن ان يفتضح به سواء كان عالما  
بها او لا وانما لا يكون له شعور اصلا وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه حجة فيكون الجواب عنه على ما يستفاد  
من كلام المحقق الطوسي وغيره من المتأخرين ان الله اجبر الصفة ومطابقة المنفعة غالبا وعلى سبيل الكثرة وان القدرة  
والشأن فيه لك اذ لا ريب ان ترتيب السموات والكلواكب والاسماك الشمس والقمر وسائر ما في فلكها على وجهه بان تارة  
وبان اخرى فيخلق به البحر والبر ووطية الهواء ويهيئ به كثرة الاذمار والامطار وشبهه البحر والفضاء والسموات  
بغيره بالذات واصلاح الانسبة ترتيبها بالواجب المنفعة فليس المنفعة بالذات كذلك القول في انما اراد ان ما ذكره الاله



عاقلة لذاته وذاته علمه مساواه والعلم بالعلم يستلزم العلم بالعلول فتأمل ومنها ان العلم كمال مطلق له وجوده من حيث  
هو موجود وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيكون واجبا لانا الصغرى فلان معنى  
الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصا من وجه كما اذا وجب بغيره او تركها او جيبته او نحوها والعلم مع كونه كمالا  
لا يجب من حيث هو علم ان يكون بصورة او اثر فالنفس علوما حضورية كيف فيها مجرد حضور العلم به وعدم غيبته عنها والاكبر  
فلان الكمال له من حيث هو غير ان يكون موجبا للنقص وكلما كان لك لا يمتنع على واجب الوجود وبما اضروري واما  
ان كلما لا يمتنع على واجب الوجود فهو واجب له فلان كلما لا يمتنع على واجب الوجود واما واجب له او يمكن له بالامكان الخاص  
لا سبيل الى الثاني اذ لو امكن شيء بالامكان الخاص كان فيه جهة الكاننية فيلزم التكثر وهو محال في ذاته كما ثبت في تلمه  
فمقتضى الاول وهو المطلوب قوله فذنبه من آه هذا مذنب انك ما سألني حيث قال على نقل عنه بعض الفقهاء من المتأخرين  
ان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم مبدع الاول والصورة فيه شأنا بية والوجود في الراعي  
الا احد العقولين انا ان نقول ابداع ما في علمه واما ان نقول ابداع اشياء لا يعلمها وبما من القول المستشع وان قلنا  
ابدا ما في علمه فالصورة ان لية بازيلية وليس تكثرة ذاته بتكثرة المعلومات ولا يغير بتغيرها وهذا المذهب هو مقتضى الشيخ في كتبه  
قال في الاشارات الصور العقلية قد يميز بوجه بان ليست لها من الصور الخارجية كما كانت في صور قلة اعمار من اعمار وقد يميز  
ان يستقيم الصورة أولا الى القوة العاملة ثم يميز بها وجود من خارج مثل بالنقل شكلا فم بطل موجود واجب ان يكون  
ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ثم قال ولعلك تقول ان كانت العقولات لا تتحد بالاعتقال ولا  
بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعل كل شيء واحد اقل من مقابل منك كثره فمتى لم انك لما كان  
لنقل ذاته بذاته ثم يلزم قيو مية عقله لذاته ان يعقل الكثرة جارت الكثرة لازمة متتالية لا داخل في الذات وهو متبها ويات  
العلم على كثره وكثرة الاوازم من الذات مبائة او غير مبائة لا علم الوحدة والاول وجب له كثره لا ازم اضافية وغيره  
وكثرت سلوب وسبب في كثره الاسمار لكن لا تأثير لذلك في وحدانيته ذاته وقال في اظهار المعنى العقول قد يؤخذ  
الشيء الموجود كما موضح ان اخذنا عن الفلك بالرصد واخمس صورة المعقولة وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة  
عن الموجود بل بالعكس كما اننا تصور صورة نباته نختارها ثم تكون تلك الصورة المعقولة متحركة لا اعتنا اننا الى ان نختارها  
فلا تكون وحدت عقلا ما ولكن عقلا ما فوجدت ونسبة الكل الى الاول الواجب لذاته هو هذا فانه يعقل ذاته وما وجبه  
ذاته ويعلم من ذاته كيفية انخيه في الكل فتتبع صورته المعقولة صور الموجودات على نظام العقول عند الانسان ابقاء له اتباع  
القوة للنفسي والاستحسان للحواس بل هو عالم بكيفية نظام انخيه في الوجود وانه عنه وعالم بان به الامالية في نفس منه الوجود

على الترتيب الذي يعقابه جزاً ونظماً ثم بعد الترويد بين احتمالات قال وان جعلت هذه المقولات اجزاء ذات عرض  
تكثر وان جعلتها لواحق ذات عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود ولملاصقة تمكن الوجود وان جعلتها  
مفارقة لكل ذات عرضت الصور لا فلاطونية وان جعلتها في عقل عرض ايضاً وذكرنا قبل هذا من المحال فينبغي لك ان  
تجد جيداً في التخلص عن هذه الاشياء فتستحفظ ان لا تذكر ذات تعالى ولا تنال ان تكون ذات مأخوذة مع اضافتها بمحنة  
الوجود فانها من حيث هي علة لوجود بل ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم انزولي عظيم بدأ وتعليم  
انه فرق بين ان يفيض عن اشئ صورة من شأنها ان لا تقل وان يفيض عن اشئ صورة معتلة من حيث معقولة بلازماً  
ويستعمل ان مبدء الفضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدء الفضان كل موجود من حيث هو معلول انتهى وهذا  
الكلام صريح في ان علمه بالاشياء من حيث قيام صورها بذاته تعالى حيث اختار هذا الشق كما يدل عليه قوله ولا تنال آه الا ان تلك  
الصور ليست وجدت ففعلت بل غفلت فوجدت على قياس ادراك الامور التي نسبتها ثم توجد ما والفرق اننا نكوننا نصيبين  
في الصاعية نحتاج في افاعيلنا الاختيارية الى انما شق وشق واستخدم قوة محركة واستعمال الآلات تحريكه وبغير ذلك من التباير  
مادة المعقول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية غني عما سواه فيعقل ذاته وما يوجه ذاته وتعليم من ذاته كيفية اظهر  
في الكل فتتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة وقال في بعض سائله العلم انما هو حصول الصور المعقولة وهي مثال  
للامر الخارجي وذلك مطرد في العلم التقويم للحادث وعلم البارئ تعالى فعلى مقدم على المعلوم الخارجي وصور المعلومات صالحة  
قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور عنده حاصلة في موضع آخر فانه يستلزم الذر والذرة وتوهم ان لا يكون علواً ولا  
اجزاء لذاته لانه يودي الى تكثر ذاته ولم يكن صوراً معاملة افلاطونية لما ابطالناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذ العلم  
بها لا يكون الا صوراً فليعلم يتعين الاحتمالات الا ان يكون في صقع الربوبية ثم قال فان لم تدرك حقيقة هذا فلا بأس لان العلم  
العلم اصبحت من ذلك لا يكون الى ذلك الجنب تعالى مطيع لا سيما في دأره الفرو ولا يمتنع من نفسك شيئاً عجرت عنه الملائكة  
المقرعون الا انها المرسلون والاولياء العارفون فان اردت لمعة من ذلك فجا بد في خلواتك وفرغ زوايا قلبك ليجد  
لك حادث تظهر من به هذا الكلام فاعلم ان مختار الشيخ ان علمه تغاسل بالاشياء عبارة عن صورها القائمة بذاته تعالى وتلك  
الصور ليست اجزاء لذاته الخفية ولا اموراً محصلة لها فهو ينفى الكثرة بحسب الاجزاء الكثرة بحسب الصفات ولا يلزم من كثرة  
صفاته كثرة في ذاته وهذا الوجه ما قال في الاشارات ان كثرة لوازمه لا تنظم الوحدة فكلماته في الاشارات والشفار وبعض  
مسائله مطابقة لملائمة ليس في احد لها خلاف ما في الاخرى فاعلم المحقق الدواني في شرح العقائد العصفية ان كلامه  
في الشفار مخالفاً لما في الاشارات وانه رد في الشفار بين احتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يبين ان اتي



الاختلال بينهما الحق بمعنى على عدم رجوعه الى كلام الشيخ وعدم التماس فيه في التماس ثم انه قال المحقق ان زواني في مشيخ النفا  
 العصفية ان خاصه مهاره الاشارات تشعري على علمه تعالى عما يعبر عن الصور القائمة بذاته لكن يسن في الشفا في غير حيث قال في  
 يفضل الاشارة دفعه من غير ان ينكر صورها في جوهره ووجهه حقيقة ذاته لصورها بل يفيض عنها بما هو مقولة وجوده الى بان  
 يكون عقلا من تلك الصور العاقلية من عقلية ذاته وانتهى به كل شيء فيقتل من ذاته كل شيء وانتهى به كل شيء في مقتله  
 يعقل الاشياء دفعه كلام في العقل ليس به الذي هو مبدأ العلم التفصيلي كما يدل عليه قوله الما بين والعدا والوجود في ذاته  
 اشياء هو العلم التفصيلي وسبب بيان انتشاره تعالى وليعلم انهم قد اعتدوا على ما يوجب ان يكون العقل في ذاته تعالى بواجب  
 منها انه يلزم على ذلك التفكير في الشيء الواحد فاعلا وقابلا واجيب بان المراد بالقبول في قولهم الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا  
 هو القبول الانفعالي وتفصيله ان القبول قد يطبق على الانفعال التقديري، قد يطبق على مطلق الاتصاف والتميز المعنى  
 الاول لا يجوز ان يكون فاعلا بخلاف القابل بالمعنى الثاني فانه يجوز ان يكون فاعلا واللازم ليس الا في المعنى الاول وليس  
 به تميز بل ما يستعمل ليس بلانتم منها انه يلزم ان يكون الواجب تعالى موصوفا بصفات حقيقة غير انصافية في الوجودية وانها  
 في بان تلك الصور العقلية ليست صفات كما ينبغي بل هي معلومات لذاته تعالى بعد تمامها كمالا ودها في في وقتها متناهية  
 عن ذاته وصفاته لذاته تعالى وان كانت محلا لتلك الصور العقلية كالمثال تصف بها وهي ليست كمالات لذاته تعالى وليس  
 كمال الاول وعلوه ومجده بتعلقه الاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء بمقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا يوارى به الحق  
 هي المقولات والحاصل ان الكمال الذاتي اعني ما يكمل به ذاته لا يجوز ان يكون فاعلا بذاته بل لا يلزم الاستكمال بالغير وانما  
 قيام الصفات الغير المكمله لذاته فلا بأس بتبنيها بذاته تعالى وفي الصور ليست بكلمات لذاته تعالى بل بكمالاتها حيث يصار  
 عنها الصور وان توصف له وتصف في ان بها وانت تعلم انه لا معنى لكون الذات المحذرة محلا لا غرض من كونها غير متناهية بها ثم ان  
 بهما ان لا يلزم الانفعال التقديري لكن يلزم بالضرورة في تعدد وجهي الاقتران والقبول وكون الصور غير كلمات لذاته تعالى  
 مع انهم كونها علونا وان كانت محلا لا يفيهم عنها اصلا ومنها انه يلزم ان يكون الواجب تعالى محلا لمراته الملكة المتكثرة تعالى  
 الله عن ذلك علوا كبيرا او اجيب عنه بان كان صدور الموجودات المتكثرة عن تعالى لا يثنى في وقتها وبساطة تلك الصفات بل على  
 الترتيب العلي والمعالوي في تلك المعلومات المتكثرة انما تعدد على وجه التعلق بها الوحدة ووجه تميز وجهي ووجه ان  
 في صور الموجودات الزام اتحاله مع الكثرة من الواحد حتى تثنى ما قال المصنف بل قد عودوا الى كون تعالى مولا صفات بمعالونه  
 زان على ذاته تعالى مع انهم قد اتفقوا على ان لا يخرج كونه تعالى فلا يثنى في صفاته ومنها انه يلزم ان لا يوجد شيئا من معلومات  
 وعلمه بانها بل يتوحد الامور كحالاته فيها واجيب عنه بان لا يتبادر في الامور عين الكمال ان لا يتبادر في الامور عين الكمال

حين الكمال الايقين بجنابه تعالى وفيه ان الابدان بتوسط العلم والارادة وان كان عين الكمال الايقين بجنابه تعالى لكن الابدان  
 بتوسط الصور المحال في ذاته تعالى ليس عين الكمال الايقين بجنابه تعالى بل هو مستلزم لكونه تعالى غير كامل في حد ذاته لكون  
 الصور من تهمات العلم والارادة فافهم ومنها ما قال صاحب المطارحات ان القول بارتسام الصور في ذاته تعالى وضعت  
 مستلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وارتسامها في ذاته على الترتيب العكسي مستلزم لانفعالها عن الصور في الاولى لكونها اسبغية  
 الاستكمال ذاته تعالى بحصول الصورة الثانية واما ان تلك الصور كما لا شك في ذلك فان تلك الصور لكونها كانت لا محالة  
 يكون حصولها له تعالى بالقوة لا بالفعل بالنظر الى روايتها فلهذا ذاته تعالى قوة الانفعال بها باعتبار ذواتها الممكنة ولا سيما في  
 ان كون ذاته تعالى بالقوة من جهة كانت نقص في زوال تلك القوة منها يكون بوجوه تلك الصور في ذاته تعالى فهو هو  
 كمال له ولا يزيل نقص فهو كمال بكل صورة سابقة من تلك الصور بكلمة لذاته تعالى بحصول الصورة اللاحقة على ما في قوله تعالى  
 العلي فيلزم كونه تعالى منفصلا في تحصيل كماله عن كونه مستكلا به اجيب عنه اولاً بأنه منقوض بصدور الموجودات اختار به عن كماله  
 خلاصة الدليل فيه ورد بان العلم من الصفات الكمالية فيلزم استكمالها تعالى بالممكن على هذا التقدير قطعاً واما ان خلقها  
 به مناه المصدري الاشراعي فلما استحال في توقفه على امر آخر وان اريد به صدقاً ومثلاً لانتزاعه فهو ليس متوقفاً على صدر  
 المعقول فهو سبحانه تام القدرة وما به الخلق والابحار واما لا يصل اليه الفيض الى العلول الثاني بلا واسطة اعلم بقوله الشريف  
 الكمال انقص في القدرة وثانها بان امكان العلول في ذاته لا ينافي في ايجاب علته اياً ما فعلية تلك الصورة من جهة لها به  
 ووجهها منتهى على وجوبه ليس هناك فقد وقوة اصلاً وتلك الاشياء امكان من الجهة المنسوبة الى المبدأ الاعلى والافعال انما  
 يلزم لو انتقل ذاته من معقول الى معقول كما في علم النفس او فيقضي معقولاً به على ذاته من غيره كما في علوم المبادئ واما اذا كانت  
 المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم ابحاث فلا يلزم الانفعال اصلاً فلا يلزم الاستكمال بالغير وقد عاين في ذلك ان  
 الصور لما كانت ممكنات في نفسها ولم تكن ثابته في مرتبة الذات وصارت تلك الصور مدار العلم والاختلاف في الصفات  
 الكمالية له تعالى فلو كانت الاولى واسطة في الاتصاف بالثانية يلزم الاستكمال والانفعال بالممكن فلو كانت الثانية يلزم  
 على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بما انه ان صورة العقل الاول يحكيون واسطة في  
 صدور العقل الاول وفي صدور صورة العقل الثاني عن الواحد بجنابه تعالى فيلزم ان يصدر عن الواحد بواسطة امر واحد  
 وهي صورة العقل الاول امران هما ذات العقل الاول وصورة العقل الثاني ولا يمكن ان يقال ان ذات العقل الاول  
 انما صدر عن الواحد من حيث ذاته لا بواسطة الصورة وصورت صورة العقل الثاني في ذاته بواسطة الصورة فلا يلزم  
 الثاني عن الواحد من جهة واحدة بل من اثنين اذ يلزم على ذلك ان لا يكون علم الواحد تعالى بالعقل الاول في ذاته

كما لا يخفى وفيه نظير من وجهين الاول ان صدور صورة العقل الثاني ليس بواسطة صورة العقل الاول بل بواسطة ذات  
العقل الاول فان وجود العقل الاول لما كان من لوازمه وجود العقل الثاني والعلم بالاعلة والملازمة بينهما العلم بالمتعلو  
والملازم صار العلم بالعقل الاول اعني صورته متنازعا للعلم بالعقل الثاني اعني بصورته وانما يلزم صدور صورة العقل الثاني  
بواسطة صورة العقل الاول لو كان وجود العقل الثاني من لوازم صورة العقل الاول وليس كذلك بل هو من لوازم وجود  
العقل الاول والوجه الثاني من النظر انه يمكن ان يقال ان للصورة اعتبارين الاول اعتبارا نفسيا او باعتبار قبيح في نظر  
عن قبيحها بذاته تعالى وهي بهذا الاعتبار واسطة في وصول الغيب منه الى صورة الثانية والثاني اعتبارا مابها بذاته تعالى  
وهي بهذا الاعتبار واسطة في ايجاد المتعول الاول فافهم ومنها انه لو كان عليه تعالى بالاشياء حصول صورها في نفسه  
اما ان يكون تلك الصور لوازم ذهنية او خارجية او لوازم مع قطع النظر عن الوجودين لا سيما الى الاول والثالث اذ لا يشترط  
للاول ان يكون له وجود واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي الذي هو عين ذاته الحقة والملازم الخارجية لا تكون الا متعاقبة  
فارجية لا صور اعلمية ذهنية ولا يخفى ما فيه اما اول تلكان فلا يرد الا بالاعتناء بالعلم الواجب تعالى بل هو ووجهي الثانيين  
يكون العلم عبارة عن الصورة بالنظر الى سادتها ايضاً فمرة ان انقسام النفس بالصورة انقسام في خارجي لان النفس لا تنقسم  
بما في النفس الا انقسام الانضمامي يستدعي وجود الخارجيتين في الخارج وفيه كلام مستلح حاية انشاؤه تعالى وبما  
فانما فلان حكمه معقولاته تعالى حكم اللوازم الذهنية لانها الملازمة من حيث عقلة تعالى لذاته لا مطلقا وعقلة لذاته وان كان عين  
ذاته لكن عقلة لذاته يلزمه ان العقل الاشياء باعتبار ذاته يلزمه ذات الاشياء فذوات الاشياء يلزمه باعتبار ذاته وتصورها  
الاشياء يلزمه باعتبار عقلة لذاته فتكون الصور العقلية لوازم ذهنية كما لا يخفى ويعلم ان بعضهم وجه كلام القائلين بحصول الصور  
في ذاته تعالى بان حديث الصور تصورها في ذاته تعالى انما هو تفهيم كون ذاته تعالى علما بجميع الاشياء لغيره لا وجهين في غنا  
تعالى بها في صدور راي عنه عن علم ذلك لا سيما في حصول الصور في ذاته تعالى حقيقة متميزة بعضها عن بعض بل يخفى فيه كون  
ذاته تعالى بحيث لو اعتبر العقل وفصل ما شتمت به عليه بعنوان الوحدة من الوجودات المعه له فيحصل في العقل الصور المتكسرة  
المطلقة لتلك الوجودات حقيقة فخر وعن تلك الحقيقة المستندية لحصول الصور في العقل باعتبار الملازمة لحصول الصور  
في ذاته تعالى كما هو شائع في الاعتبارات فما يتم لكون ان المية البسيطة مركبة من الاجزاء العقلية ومعنى التركيب حصول  
الاجزاء في المركب وليس له الاجزاء العقلية كاجزاء النفس حصول حقيقة في المية البسيطة بل معه لها انما هو في العقل  
لما كان له في العقل بسبب ملازمة الايمان بتبين ما هو متاها بالاشياء وما بالاعتبار بها في العقل حصول  
في الحقيقة والاشياء لا مركبة منها في العقل وكذا الحال في الاعتبارات التعريفية للمهايات وكون ذلك العالم بذاته باهية

المذكور فكيف في ذلك والاشياء عن علم واستدعاء راسد والنظام شيئا من الخفية المذكورة ثم وكذا استدعاء تعالى بالشيء  
 من حيث هي وبنيات ذلك فان كونه تعالى عالما للشي من شأنه ان يحلله العقل الى مهيئة وجوده كافت في علمه تعالى بالمهيئة والوجود  
 معا وماذا التزم به مع كونه عالما لنفسه بما فهم وتنصيدها لهم في غاية السخافة اذ كون الذات اختفا شيئا على الوجودات المعلولة  
 بها لا يفهم شيئا وهذا كون تلك الوجودات متشككة متميزة بعد التحليل يستلزم عدم علمه تعالى بخصوصية كل واحد من الوجودات  
 بل التحليل لو قيل لا مستأنفة في كون امر واحد بسيما شكل بغير علمها بخصوصيات امور كثيرة غير موجودة ولا متشككة بالفعل فقال  
 ثم اننا لم نعلم على هذا تميز المعومات الخفية يستلزم كون ذاته بجانها علما بخصوصيات الوجودات من دون حاجتنا الى تلك الصور  
 اعلم ان الحق الطوسي بعد ما اعتزل على الشيخ به من الوجود التي مر ذكرها قال في شرح الاشارات ولولا في اشترطت على نفسي  
 في صدر هذه المقالات ان لا اقر من ذلك ما اختلفت فيها اجد ونحوها قالما اعتقده لبيت وجه انقصي عن هذه المضامين بياننا فيها  
 لكن ان شاء الله مع ذلك لا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك صلافا لثبوتها لثبوتها خفية يلوح الحق  
 منها ان يفسر ذلك قول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو موجودا بصورة لا يحتاج اليها  
 الا بعد من ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصاد التي بها هو موجودا يعتبر من نفسه انك تعقل شيئا بصورة متصورة بالاشياء  
 التي هي صمدية عنك لا بانفردك بل بشاركة من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغير ما بل كما تعقل تلك الشيء بها  
 لك اعتبارها بغيرها من غير ان يتعاضد صورتيك بل ربما يتضاد اعتبارك المتعلقة بذاتك تلك الصورة ففقدت على  
 بدل التركيب اذا كان راسدا مع ما يصدر عنك بشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير  
 اشارة غير فيه لا تظن انك كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فلو حصلت تلك الصورة بغيره فغير المحلول فيك  
 حصل التعقل من غير حصول فيك ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء انما بله فاذن  
 المعلومات الذاتية للفاعل لذاته حاصلته ليس غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذل تقدم  
 في افا قول فاطمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المستبين على ما مر  
 وكنت ان عقله لذاته تلك العقله للمعلوم الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود ومن شبر  
 تغاير فاحكم بكون المعلومات ايضا اعني المعلوم الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فليكن كون احدكما  
 بياننا الاول وكون الثاني متغاير فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارا موصفا فاحكم بكون في المعلومات كذا فاذن  
 وهو المعلوم الاول هو نفس العقل الاول اياها من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك فمراما  
 فاننا انما نتناول المتعاليات لتسل في بيانها من حيث لا يدركها من غير ان يكون لها وجودا من غير علم الاول

الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر من تلك  
 الصور لا بصور غير بل ما عيان تلك الجواهر والصور ولك الوجود على ما هو عليه فاذا لا يجزى عن علمه شيئا من غير لزوم  
 محال من المحالات المذكورة واورده عليه ولا بان كون الشيء عالميا يقتضي وجود ذلك الشيء مع العلم به والعامل في الخارج  
 ان كان لا لولا وجود العلم فهو لا يربط بوجوده والاصل الا بسبب هذا النوع من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط يصح للعلم بل العلم  
 بالشيء يقتضي معرفة خصوصية ولا يبيح معرفة نسبة اخرى وان كانت او كذا من تلك النسبة وثانيا ما ان الشئ تعقل الواجب  
 صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر المستبينة وتعقل الواجب تلك الجواهر من تلك الصور المستبينة  
 كون علم الواجب تعالى لها متاخر عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور احاطة فيها وثالثا بان تمام صور الجزئيات المتأخر  
 في الجواهر المجردة لا يصح على اصول الفلاسفة ورا بعا بان اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب الابد  
 فلا يكون صادرا بالاعتبار بل بالاحياء فافهم ولا تنزل قولك **لا** اعتدوا ان علم الله تعالى انه علم ان قد تعقل من فلا  
 مطالعا لراى استناده معقرا ان الموجودات الطبيعية صور مجردة في عالم الابعاد غير كائنية ولا اثرية بل هي باقية ابا في صور  
 مسافرة عن المادة قائمة بالذات وان علم الله تعالى عبادة من تلك الصور القائمة بذاتها وتسمى تلك الصور بالمثل الاطالونية واخرى  
 عايدة لابعاد المشائية تارة بان الصور الالهائية والفسيقية والمائية والذرية والناجية لو كانت قائمة بذاتها لكانت معلول شيئا  
 يشتركها في الحقيقة في المحل فاذا انصرف شي من جزئياتها الى المحل فله حقيقة في نفسها استندت على علمه فلا تستغنى عنه المادة  
 بالجملة لا يجوز ان يتألف من مادة بالافتقار الى المحل والاستغناء عنه واجاب عنه الشيخ المقلد في تلك الاشياء بانهم  
 قد اعترضتم بان صورة الجوهري تحصل في الذهن وهي عين حتى قلتم ان الشيء له وجود في الاعيان ووجود في الالاف بان فاذ  
 حاز ان يحصل حقيقة الجوهري في الذهن وهي عين بآذان يكون في العالم العقلي المبيات قائمة بانفسها ولو لم يتتام في ذلك  
 العالم لا تقوم بذاتها فانها كمال غير بالوليس كمال المبيات العقلية كما ان مثال المبيات الخارجية عن الذهن  
 من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذاتها لانها كمال وصف للذهن وليس لها من الاستقلال بالمبيات  
 الخارجية حتى تقوم بذاتها فانها لا يحكم الشيء في مثالها واورده عليه ادلا بان اختلاف اذ طبيعة له عينه بالحوال الاحوال  
 متباينة من ذلك خلاف ما عليه افراد طبيعة جسمانية حيث انه يرجع ذلك الى الاختلاف بان حصول ثانيا بان الجواهر جاز على  
 ومع ذلك لا يتألف افراد الجوهري والعرضية بل انما يرسم الشيء ببقية في الذهن فيكون جوهرا ان بقية الجوهري  
 انما يبيته شي ووجوده في الاعيان ليس في موضوع اي هذه المبيات معقولة عن المروءة وفي الالاف في موضوع وهذا  
 الجوهري لا يتألف يكون هذه المبيات في الذهن ليست بجهة واحدة ومبجى تحقيق الخارج في الشرائع تعالى وقال الله تعالى

في بعض كسبه ان كان يكون لهية واحدة انما من الكون واخر من الشخص والهوية بعضها اشد واخرى من بعض  
 في الوجود والهوية واكثر منه في الاتار المرتبة على تلك الحقيقة لك يجوز ان يكون اكل منها نحو من الوجود يكون في الكمال  
 بحيث لا يفتقر الى موضوع وانت تعلم ان كون هية واحدة في اتار الوجود وفرد من افراد الشخص اقوى واشد من سوا  
 على تقدير تسليمه لا يجب جواز كون هية واحدة مختلفة بالافتقار الى الموضوع وعدم الافتقار اليه اذا الافتقار الى الموضوع  
 انما يشترط نفس الذات كما تقرر عندكم فالذات التي تكون بنفس ذاتها وجوب حقيقتها منقضة الى الموضوع لا يمكن ان  
 تكون من غير هية عند في نحو من اتار الوجود والالم التي لاك الذات تلك الذات بل تنقلب الى حقيقة اخرى ولما لا يتخلل  
 بالذات والذات فاما يكون باقتدارا خارجا لثباتها وتبينها بالاشخصية وبالجملة نفس الهية لا يمكن ان يختلف بالقيام بالوجود  
 وعدم القيام به لان التفاوت في نفس معنى واحد غير متصور فافهم تارة بأنه يلزم على هذا استحالة تعالى بالغير اي بالامر  
 المنزه عن كل عين ذاته واكتسابه انما الى العلم الذي هو حقيقة كما لينة عن تلك الصورة وتارة بان معلومة تعالى لما كانت غير  
 من ذات هية يجب ان يكون صورها ايضا كك ضرورة صدور البعض بواسطة البعض واستنفاء صدور الكثير عن الواحد مع قطع  
 النظر عن ذلك الامور الغير المتناهية مرتبة مطلقة كما شبهة المحقق الدواني وغيره من المحققين فيلزم وجود الامور الغير المتناهية  
 مع الترتيب فيجري فيها برهان ابطال التسلسل وتعلم انهم قد اولوا كلام افلاطون بوجه من التاويل فيها ما قال الفارابي في  
 كتاب الجمع بين الرايين بعد ما ذكر ان افلاطون قائل بان الموجودات صور مجردة في عالم لا كدورها بانيها المثل الاكسئية ولما  
 لا تدرك ولا تفقد بل هي باقية وان التي تدرك وتفسد انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة وان ارسطو قد منع على القائمين  
 بالمثل والصورة قد سجد ان ارسطو في كتابه في الربوبية المعروفة بأقول وجوبا ثبتت الصور الروحانية وتصح بانها موجودة  
 في عالم الربوبية فلما يتخلو هذه الاقوال ان اخذت على ظاهرها من احدى ثلث ظلال اما ان تكون ثلثة فثمة واما ان يكون  
 بعضها لا رسطو وبعضها ليس له واما ان يكون لها معان وتاويلات تتحقق بواطنها وان اختلفت ظهورها بظاهرها  
 عند ذلك وتتمد فاما لظن بارسطو مع براعته وثيقنته وجلالة هذه المعاني عنده اعني الصور الروحانية انه يوافق نفسه  
 اعلم وانما هو العلم الربوبي فبعد مستنكر واما ان بعضها لا رسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جدا اذا اكتسب المناظرة بك  
 المشهور من ان لغيره بعضها انه منقول فبقي ان يكون لها تاويلات انما اكتشف عنها ارتفع الشك والجمرة فنقول انما لما كان  
 الباري جل جلاله بالهية وذاته سبحانه بجميع اعاده وذلك له بنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انتميه و  
 ولا يشاكله في شيء ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بمن وضعه واطلاق لفظه فيه من هذه الالفاظ المتوادية عليه  
 فان من الواجب له ان يعلم ان تلك اللفظة نقولها في شيء من اوصافه بمعنى بذاته من المعاني التي تتصوره

من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود وعلمنا مع ذلك ان وجوده ليس كوجود ما دونه  
واذا قلنا انه حي علمنا مع ذلك انه حي بمعنى اشرف واعلى من الحي الذي يودونه وذلك الا انه في سائر جهاتهما يستحقان  
المسعة في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه بالقول افلاطون واسطاطاليس ومن ملك سبيلاهما  
فلنرجع الى حيث فارقناه فقول لما كان الهامى وتقدس حيا من قبلها العالم بجميع ما فيه فيجب ان يكون له ما يشاء  
ايحاده في ذاته بل عن الاستبصار والفرقان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التغير والتبدل فما جوف في شدة تلك الازمنة  
باق غير واثق ولا متغير ولولم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجودات التي المراد بها الذي يوجد وعلى اى مثال فهو  
ما يفعله او يبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل المراد لزم القول بان ما يورده انما يورده في ذاته على ان يفسد  
ولا يتغير وعرض مقصود بارادة وهذا من اشنع الشذاعات فحلى هذا المعنى فينبى ان يعرف ويتصور اقاويل الحكماء فيها  
التي تفرق من الصور الالهية لانها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم وقد بين الحكيم اسطاطاليس ما يلزم القائلين  
بوجود العالم انشيرة في كتبه في الطبيعيات وقد شنع المنكرون كلامه واقتوا به غاية الايمان وثنى ان يتدبر  
في هذا الطريق الذي ذكرناه في الاقاويل الالهية فانه يلزم النقص والاعمال في جميع ذلك واجماله شدة في هذا  
كلامه ومنها ما قال صاحب **الافق المبين** في بعض كتبه ان القول بالعبودية بما لا يورده من الموجودات الهامى كونه  
ولا تعاقبه ولا تتجدد لها بالقياس الى القدوس اعني الثابت من كل جهة ولا يلزم ان الطبائع المرسلة ودرجات على  
الاطلاق ولك الاشخاص الجوهرية حانية ودرجات على الاطلاق والاشخاص المادية بحسب ما يتباين شخصيتها ان كانت  
بما هي متغيرة موجودة في الواقع مع قلع النظر من وقوعها في افق التميز والسيلان والنفوت والحق في الحد والمهنية  
بالقياسية والبعدي كانت موجودة ودرجات ثابتة وان كان وجودها في الوجود في الزمان في حدود معين مرتبة وان  
لو حلت بما هي متغيرة الوجود بحدودها المتعلقة بالتسابق والتلاحق كانت وجودا ثابتة متغيرة بالقياسية والتسابق  
وهذا كما ان وجود الشيء في نفس الامر بوجوده في نفسه لا يتعمل العقل مع قلع النظر عن خصوصية الظهور والاهلية  
وان الفرق ان كان ذلك عين حصوله في ظرف ما بحدوده فان الخصوصيات مافاة الاختيار في انكاسه راسا وكاسه لاسم  
العلية الارتسامية هي المعلومات باعتبار نسخ المبهمة في نفس الامر والعلم افسس الى باعتبار الخصوصية الارتسامية التي ينفذها  
في كلامه والشارح قد افقني اشرافى الحاشية حيث قال يمكن ان يقال المراد بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار وجودها  
عنده تعالى والاطلاق الصور على الاشياء باعتبار تصور العلوى شائع عندهم وانما سميت بمجرد عدم تغيرها في هذا الاعتبار واداد  
باعتبارها بذاتها عدم قيامها بالذات تعالى انتهت وانت تعلم ان المراد من افلاطون الداب الى انه يوجب لكل نوع من

من الماديات فردا إلى أيدي قابل للتقابلات لا تتركوا لا تفسد ما ذكره يدل على أن كل شيء من حيث الحضور عند الباري  
 تعالى باقي غير متغير وإن هذا من ذاك مع أن عدم تغير الماديات من حيث حضورها عند الباري تعالى لا يستلزم تغيرها  
 كما روي عن افلاطون على أنه لو كان المراد بالصور نفس تلك الأشياء لم يمكن القول بالعلم العقلي المتقدم على الإيجاد مع  
 ذلك كله هذا التوجيه مخالف لما أول الفارابي كلامه كما لا يخفى وقوله وأراد بقضاياها آه دفع لما أورد على افلاطون من أن  
 بعض الصور أعراض فكيف تكون قائمة بذاتها وما وجه الدفع أن معنى قيام تلك الصور بذاتها عدم قيامها بذات الباري  
 تعالى فيجوز أن تكون صور الأعراض قائمة بموضوعاتها غير قائمة بذاتة تعالى ويمكن أن يقال يجوز أن يكون الشيء قائما  
 بالغير في عالم وقائما بنفسه في عالم آخر كما أن البحر قائم بنفسه في الخارج وقائم بغيره في الدارين فافهم ومنها ما قال  
 بعض الأعلام قه ان مقصود افلاطون أن العلم نفس ذاته تعالى فذاته مبداء الاكتشاف لكن لما لم يعقل التميز لما لا يكون  
 له نوع من الشبوت ولم يكن هذا الشبوت حين كان العلم لان علمه فعله مقدم على وجودها قال بوجود تلك الصور وجودا ظليا  
 غير مرتب بالآثار من غير قيامها بشيء ولم يدل دليل على وجوب القيام بالغير للموجود الظلي في مبداء الاكتشاف امر واحد  
 بسيط فلا يلزم من شيء من المحذورات وانت تعلم باقية ما أول افلاطون القول بوجود تلك الصور وجودا ظليا من غير قيامها  
 بشيء مما لا يفهم معناه اذ لو كان الموجود الظلي غير قائم بشيء لكان قائما بنفسه فيكون موجودا أصليا والفرق بعدم ترتب  
 الآثار على الموجود الظلي وترتيبها على الموجود الأصلي بعد الاعتراف بكون الموجود الظلي غير قائم بشيء بل قائما بنفسه تحكم  
 محض وأما حاصل أن القول بكون تلك الصور موجودات ظلية مع القول بكونها موجودات بالصور غير قائمة  
 بشيء مما لا معنى له أصلا وأما ثانيا فلان علمه تعالى لما كان فعليا مقدما على الإيجاد فلا بد أن يكون مقدما على وجود ذلك  
 الصور ولا يجرى القول بوجودها بالموجود الظلي اذ لا يكفي هذا النوع من الوجود لتعلق العلم والاكتشاف ضرورية أن تلك  
 الصور ليست بوجودها في مرتبة ذاته الحقيقة فيلزم تميز الأشياء من دون وجودها وجودا بالصور لان تلك  
 الصور منفصلة عن ذاته موجودة بوجودات متغايرة متغايرة لذاته بعد مرتبة ذاته فلا يحصى عن الأشكال وأما ثالثا  
 فلان هذا التوجيه مخالف لما حل الفارابي كلامه عليه فهو من قبيل توجيه القول بما لا يربط قائلة فافهم قوله  
 أقول تلك الصور آه هذا لا يرد مشتركا للورود على اتباع المشايخ وعلى منتارا فلان وقرره الشارح في بعض  
 مواضعه بان تلك الصور متفترق أن تكون واجبة لذاتها كما هي في موضع فحي إمكانات فاضنة منه تعالى فليضاهها  
 أن كان يعلم سابق فيه العلم بالصور فينجز الكلام إليها حتى يتسلسل بنفس ذاته تعالى نفس ذاته تعالى كافيته في اكتشاف  
 ما لا الصور فلا حاجة إلى الوسيط الصور وان كان فيها ما لا يعلم سابق يلزم صدور تلك الصور بالارادة واختياره







علم سابق عليه لا يظهر علمه تعالى عندهم في الصور بل يقدرون عليها في العلم كما في بوعين ذاته وجودا فكل سبيل  
الذي هو مصدر العقول المفصلة والمحصل ان العلم المقدم الذي بوعين الذات مستلزم اليقين في الصور العقلية  
التي هي من لوازم ذاته وبغيرها كانت في ايجاد الاشياء الاخر وبهذا يظهر الفرق بين الصور وذوات الصور فان علمه  
تعالى بالصور عين فيضها بعبارة فاعلم بذاته علم بها اذ هي لازمة لذاته تعالى وجودا وجودا معقولا وعلمه بالاشياء  
الاخر يتصلج الى علم سابق على وجودها فوجود الصور لما كان علما لم يقتصر الى علم اخر فلا يحتاج صدور الصور الى ان  
يكون مسبوقا بعلم اخر واما الاشياء الاخر فليس وجودها في انفسها نفس معقولة فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم بها  
ما يتقادم كلتا تهم وتصرحاتهم والحق ان هذا الحكم محض لان القول بعدم سبق العلم على ايجاد الصور ان كان معناه  
ان العلم الاجمالي غير سابق عليه فهو خلاف مصرحاتهم وان كان معناه ان العلم التفصيلي غير سابق عليه وان كان  
مطلق العلم سابقا عليه فلا يهدى فيه ما فهم بعده وان كان معناه ان مطلق العلم غير سابق عليه فليس من اجل  
قبل ايجادها معالما له الواجب سبحانه كما انه يرى ومنه ومن اجل حال الابدان ذلك هو منزه عنه قبل الابدان والابدا  
والا يلزم كون الصور محتاجة بالارادة وعناية والية القول بان الصور علم فلا يقتصر الى علم اخر سابق عليها فانه  
للقول بان رسلهم علم كما ليا بوعين ذاته المقدسة وهو العقل السبيل اذ على تفكير كون وجود الصور علما غير فاعلم  
ان علم اخر سابق عليه لا يكون له علم كما في بوعين ذاته المقدسة اذ وجود الصور ليس عين ذاته المقدسة كما لا يخفى فيكون  
للعلم الكمال السبيل الذي بوعين ذاته المقدسة وايضا الصور ممكنات كذوات الصور فلا وجه لكون ذوات الصور صادرة  
بعلم واردة سابقة كونه صادرة بلا علم واردة سابقة عليها فلا يكون علم الصور عين ايجادها كما ان علم ذواتها يقتصر  
عين ايجادها كما ان صدور الموجودات الخارجية بلا اعتبار سابق واردة متقدمة على حال كذا كذا صدور الصور بلا اعتبار  
سابق واردة متقدمة محال ولا وجه للفرق بينهما اصلا كما لا يخفى على المتأمل على ان الموجودات الخارجية قد ما واردة  
بعدم فعلية فقد يكون العلم نفس الابدان في الصور العقلية في ذاته تعالى يجوز ان يكون العلم بالموجودات الخارجية ايضا  
نفس الابدان من غير حاجة الى الصور المرشمة في ذاته تعالى فتأمل لعله يقتل الى الطول القدر قوله تعالى فتأمل لا ينبغي  
انه يعني ان تلك الاشياء معلومة له تعالى فتثبت ان العلم التام بالعلم هو سبب العلم التام بالعلم واما فان  
بمعناه فاعلم من غير توسط امر ما بينه وبين ذاته تعالى وبمعناه يعلم ذاته فاعلم بالعلم انفسه فيكون الاشياء  
باسرها منكشفة عنه انكشافا تاما من غير توسط صورة خلاصة قوله تعالى فتأمل لا ينبغي ان تقيده العلم به وهو  
بوجوده فاعلم بذاته وذلك الوجود يتصور على الخارج ثلثة اسباب وجودا في نفس ذاته العينية التي تستلزم في الوجود والفصل

قائما بذاته وجودا حقيقيا كوجود المعلول بحسب وجوده العيني لعلته وثانيها ان يكون ذلك الوجود وجودا حقيقيا لا حقيقيا  
 كوجوده استلزاما للمجرد لنفس ذاته ولا شك انه وجود حقيقي راجع الى كون ذات المجرد غير فاقدة لذاتها وثالثها وجودا حقيقيا لعلته  
 المجرد لتمام بذاته وقد اتفقوا على ان النسخين الاخيرين من الوجود يعني تحقق العلم المحصور واما النسخ الاول فالظاهر  
 من كلمات الشيخ واتباعه انه غير كاف بل تحقيق علم العلة بالمعلول عند موقوف على قيام صورة المعلول بذاته العلة  
 قال الشيخ في التعليلات صور الموجودات مرتبة في ذات الباري تعالى اذ هي معلولات لها وعلمه بها سبب وجودها و  
 على هذا العلم العلة بالمعلول ليس الا حقا وتليا لكن الشيخ المقتول قد صرح بكون هذا النسخ من العلم محصورا وقد تبين بالتحقق لطوى  
 حيث قال في شرح الاشارات حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذا كان المعلولا  
 الذي انبث له العاقل الفاعل لانه حاصله لمن غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالته فيها وسيجيء بسطر  
 الكلام فيه ان شاء الله تعالى **فصل** وماله وجب دال الشئ آه يعني ان مال العينية وجود الشئ نفسه بمعنى حضوره عند  
 نفسه وهذا المعنى لا يستدعي المعارضة بين الشئ والمادة فانه نقل ذواتنا وليس لكل منها ذاتان ذات عاقلة  
 وذات معقولة بل لكل منها ذات واحدة فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل ببيسته  
 فثبت ان هذه الاضافات لا تستدعي المعارضة فما ظن ان حضور الشئ عند نفسه يستلزم المعارضة بين الشئ ونفسه ليس  
 بشئ لان العينية عبارة عن الوحدة وعدم الاثنيتية وهي لا تستدعي المعارضة وايضا يقال ذاتي ذاتك وهذه الاضافات  
 لا تستدعي المعارضة اصلا والابج وان يقال ماله عدم غيبة الشئ عن نفسه فان ذات الشئ المجرد لا تغيب عن نفسها  
 وان لم تكن حاضرة عند نفسها والادراك والشعور وان كان امرأ شويتيا وعدم الغيبة امر عدمي لكن المقصود من هذا التفسير  
 ان الادراك ليس بامر زائد ويجوز تعريف الوجودى بامر سلبى على سبيل الرسم فانهم **فصل** وما يشهد به وسيله  
 علمه آه قال الشيخ في مقاله الثامنة من الآليات الشفارة في الفصل المعقود وفي انه تعالى تام بل فوق التمام  
 بعد ما بين ان واحب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه ان ذاته عقل وعما قل ومعقول  
 لان هناك اشياء متكررة وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضى شيئا معقولا وهذا لا يقتضيه الاثنيان ان هذا  
 الشئ آخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا لاقتضاه لوجب ان يكون شيئا آخر او هو بل هو نوع  
 آخر من الخشب يوجب ذلك وبين ان من الحال ان يكون ما يتحرك هو ما يتحرك ولذلك لم يمنع ان يتصور فرقتهم عدد  
 ان في الاشياء محركات لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور الحركة والمتحرك يوجب ذلك  
 اذا كان المتحرك لا يوجب ان يكون شئ محركا بلا شرط انه آخر او هو ولكن المضاف بوجوب ثبوتها الامر بالنفس المستبنة

والاضافة المفصلة في الذين فانما نسلم ان لنا قوة لتعلل بها الاشياء فانما تكون القوة التي تشتمل على تلك  
القوة هي هذه القوة نفسها فتكون هي بنفسها لتقتل ذاتها او لتقتل ذلك القوة اخرى فتكون لنا قوتان في نفس  
الاشياء باقوة لتقتل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوتان لتقتل الاشياء بالاضافة  
بالنظر فقد بان ان كون الشيء عاقلا لا يوجب ان يكون معقول شي ذلك الشيء آخرون يوجب اعتبارنا بالاشياء في نفسها  
ان يكون عاقل شي آخر بل كلما وجد له المبتدئة المحرقة فهو عاقل وكل عينة مجردة يوجب له او غيره فهو معقول اذا كانت  
هذه المبتدئة لذاتها عاقلة لذاتها ايضا معقولة لكل عينة مجردة لغيرها او لا لغيرها فبذلك ان الشيء ليس له قوة او لا  
لا يوجب ان يكون انفسين في الاعتبار ايضا فانه ليس في كل الامر ان الاعتبار له عينة مجردة او انه عينة  
له وسهنا في فهم وتاخر في ترتيب الالفاظ والفرق المحصل شي واحد بل ان كان عاقل هو معقولا في  
فيه كثرة المستمرة وعز من علي الامام الرازي في المباحث والشرعية حيث قال ان الشيء اذا عقل ذاته فلا يكون  
الذات الموصوفة باعاقلة ايها الذات الموصوفة بالمعقولة ايها لكن وصف العاقل ليس بعينه وصف المعقول  
والذي يدل عليه ان كلما كان عبارة عن حقيقة الشيء او عما كان جزاء عن حقيقة شيء محتمل انهما هما  
عن الآخرة فمن يكن ان نعلم على الشيء يكون معقولا وان لم نعلم يكون عاقلا وايضا يمكننا ان نعلم يكون الشيء عاقلا ولو لم  
نلم نعلم يكون معقولا فان العاقلة والمعتقولة شغائر ان قد بينا انهما امران شويتان ان قيل لا يمكن ان يكون  
الشيء عاقلا لذاته الا اذا حكمنا انه معقول لذاته ولك بالعكس ففرقنا ان العاقلة بينا كقوة معقول ان العاقلة  
حقيقة والمعتقولة حقيقة اخرى فلو كان المرجح باحدهما الى الاخرى لكانت شي شئت احدهما شئت والاخرى وكان لا يثبت  
في الشيء كونه عاقلا الا اذا ثبت كونه معقولا وبالعكس كما انما كان المرجح بالاشياء ولا يشترط الى عينة او لا  
كان اسمين المسمى وان لا وجه متى شئت المفهوم من احدهما فاذك به الاخر من الاخر الا ان لما كان القوة  
استحال ان يقال بعينه الانسان الا اذا علمنا عينة الجود او لا وتما امكن ان نعلم في الانسان روح الى  
ان العاقلة وبالعكس فرقنا ان عينة العاقلة مغايرة لعينة المعتقولة واذا ثبتت فثبتت العاقلين فثبت ان  
في كل من الموصوفين والسموات اذا كان مخالفا للحركة في الميزة كانت تلك الميزة اصلية في كل من الموصوفين فان  
قيل يستحيل ان يثبت من الشيء كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل كونه معقولا لذاته فيقال لا بد للمادة من ان يكون لها  
المعقول فان السام بالابوة يلزم ان يعلم بالنبوة وان كان المعقول مانحاً للمعقولين في ما بينهما كيف لو فرض ان الشيء  
مركب من اقسام الجود والمعتقولة يتماثلان في ان يكون غير معقول بل عينة الجود هو المعقول

فلو كان كذا الشيء عاقلاً لكان كونه معقولاً نعم الذات التي عرض لها إحدى الصنفين بعينها قد عرفت لها المصنعة التي  
 هي الماكونة عظاماً التي كونه عاقلاً معقولاً فهو أظهر لنا نعرفت من الشيء انه عاقل لذاته معقول وان كنا نشك في  
 ان ذاته قابل يتوهم العقل او متعارفه وذلك يدل على المتعارفة واليضاح انما البرهان على ان العلم حالة انسانية  
 لا يوجب كونهها معارفة للذات نعم القوم لما اعتقدوا ان العقل موجود فيهم وعرفوا انه لا يمكن عند الذات من معرفة  
 انهم يسمونها بالذات هو العقل واما نحن فنقد بينا انها حالة اضافية لا جزم حكماً بان الحاطية معارفة  
 للذات انما هي الحالة التي قبلها بغير برهان في على معقده ما اخرناه فنقول ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته والادراك  
 معقده الادراك متبينة ذاته وبالعكس فلا يثبت احدهما الا بالآخر فثبت لكن التالي بطل فالتقديم متبينة ان ادراك الشيء  
 زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة مطلوبة لذاته للبرهان المشهور فهو ان امر غير مطابق لذاته وكذا  
 الامر المشهور المطابق ان كان له نسبة واهضاقة الى ذاته فذاته انما صارت معلومة لاهل تلك النسبة فالعلم والادراك  
 والشيء به هو تلك النسبة وان لم يكن له نسبة ذلك الصيغة غير مطابق ولا ما وثق في المسئلة لم يثبت ذلك الشيء معلوماً  
 فهذه انما كان قاطعاً على ان العلم حالة نسبية انتهى واذن تعلم ان هذا الكلام معطول لا يرجع الى طائل اما اولاً فلان  
 علمنا كونه في علم الفرق بين المعلوم والمصدق مع انه يجوز ان يكون المصنوعات المتعارفة معروفة وان كان  
 ان وجودها الهامى تعالى ووجوده ووحدة حقيقة واحدة وان تعددت معانيها وكما ان ذواتها (الشيء) انما  
 مستندون مع كونهم معقداً اقرباً الى الاسباب في البسيط واما ثانياً فلا يلزم على ما ذكر ان يكون حال المعاقبة للمعرفة  
 راجعاً الى القوة والنبوة وذلك الشيء الى القول يكون الشيء ابالغ نفسه وانما النسبة كما انه يجوز ان يكون شيئاً واحداً  
 لذاته ومقتضى لذاته وبما يجوز ان يكون الشيء الواحد عاقلاً لذاته معقولاً لذاته بغيره لا يمكن ان يبينها انما  
 المصدق انما انما انما يبينها به مفهومها وذلك لا يقتضي كونهما متعارفين مصداقاً والتعارف في المفهوم انما يتبين  
 به انما يتبين المصدق انما انما يتبينها به مفهومها وذلك لا يقتضي كونهما متعارفين مصداقاً والتعارف في المفهوم انما يتبين  
 واما ثانياً فلا يلزم ان ادراك الشيء زائد على ذاته ان اراد بانه مفهوم ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته فلهذا  
 انما يلزم كذا المبدأ من مسلمة لكن التقديم غير ما هو المطلوب اذ المطلوب ان مصداق الادراك ومصدق الذات كبر  
 في ادراك الشيء لذاته واحد مع بعض بلا تعارض اصلاً وليس الغرض واحد مع بعض بلا تعارض اصلاً وليس الغرض ان مفهوم  
 الادراك يبين مفهوم الذات حتى يرد عليه ما قال وان اراد ان مصداق ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته فلهذا  
 ثم واما رابعاً فلان كون العلم عبارة عن الحالة النسبية بطرقتاً كما سيظهر انشراحه تعالى قوله تعالى انما الله اعلم

الشئ أنه لا يتصل عن التقديرات حيث قال فيها مطابقا لما قال الشيخ في المبدء والمعاد الشئ إذا ما برده العقل فترى  
 ناقضا فصار متصورا المجرودة القائمة في محالها المفارق معقول العمل وعلمه فماتلك اذا تكرر بنفسه فقام بانه ان يتصل عن  
 ثبات المعقولة أم يصير معقول نفسه وعقل ذاته فتفكر ان الحرارة التي بها حارية النار ما است قائمة فيها اذا تكرر ذات  
 استأثرت عن كونها حرارة أم تكون حارة بنفسها وحرارة نفسها وانما الشمس اذا تكرر وقام بنفسه اي حقيقته الحقيقية أم  
 يستوي وتخص صور الذات وصفيا بنفسه قال في الحاشية ذاتية آخر على ان وجود الشئ نفسه يمكنه لا كذا في  
 اثنين في ذاته ان وجود الشئ المجرول بطريق النائية التي مناظر الانكشاف وما كون النسخ الاول اعني وجود الشئ المجرول بطريق  
 المعقولة مناظرا لانكشاف فاشترنا المبدء بقوله جملة الجازات آه لان وجود الذات للمعقولة لما كفى في الانكشاف فوجود  
 المعلول لعلته اولى ان يكفي لانه اقوى وانتم في الارتباط بكونه للوجود بينهما فترى وجود الشئ للوجود بطريق المصاحبة  
 في الوجود مع عدم الحجاب المانع للشهود من غير النائية والمعلولة كما في مشايخ المجرولات بعضها البعض وكذا النعوس  
 المناظرة للابدان وحضور المبدء عند الباصرة من هذا التفسير هذا ما ذهب اليه الاشرافيون والنفوس بالتحقيق ماله وما عليه  
 ما يتبينه سبطا في الكلام انتهت انت تعلم ان في هذا الكلام وجود ما من الاختلال الاول ان كون وجود المعلول لعلته  
 اقوى وانتم في الارتباط بكونه للوجود من وجود الذات للمعقولة لا على كون هذا الارتباط الاقوى كما في الانكشاف المجرول  
 ان يكون متحقق العلم موقوف على التمام اوالاتحاد كما هو مذموبب المشايخ وسيجي بيان انتشار المبدء تعالى ان في ان وجود  
 المجرول للوجود بطريق المصاحبة في التحقيق لانتم ان كان لانكشاف المصنوع حتى يكون علم المجرولات ابدانها بعض  
 حضورها بل هذا غير صحيح قلنا لانه يستلزم ان يكون علم المجرول المعلول لعلته المجرودة حضورها ضرورة انه لا فرق بين  
 وجود المعلول للعلته وبين وجود العلوة للمعلول فيكون علم العقل الثاني مثلا للعلل الاول حضورها وانما يتحقق ما هو  
 العلم الحضور اعني وجود المجرول للوجود من غير حجاب مع ان ابلع المشايخ في الحقيقة الطوسي وغيره قد صرحوا بان البوار  
 العقائدية العقل باليسر بمعلولات لها بمعلول صورها فيها فالعقل الثاني العقل الاول مثلا بوجه ان صورته فيه  
 العقل الاول ليس بمعلول للعقل الثاني حتى يكون حاضرا عنده بعلاقة المعقولة وكذا العقل الثاني ليس بمعلول للعقل  
 الاول والثاني يحصل صورتهما فكيف يكون مجرول وجود المجرول والمجرول بطريق المصاحبة كما في الانكشاف الحضور في الشئ  
 ان ما ذكره هنا ان لثواب المشايخ والاشرافية جميعا اما لفظة لاصول المشايخ فاما نجم قالوا علم العاقل بذاته حقا  
 حضوره لان الذات مع صفاته حاضرة عنده نفسها غير غائبة عنها ولا يكون من صفات العاقل ان يكون عليه حضورها  
 فيهم لذا توجب الى ان علمه شحات بالمكانات حصولها اما الاشرافية فانهم وان قالوا يكون علمه بتمامه معلول لانه حضور

لكنهم لا يقولون بكون علم المجردات بما سوى ذاتها وصفاتها حضوريا بل قد صرح صاحب الاشراق في كنيته بكون علم  
 المجردات بما سوى ذاتها وصفاتها حضوريا وسيجي نقل كلامه ان شاء الله تعالى فليس مجرد المصاحبة بين مجردين مستلزما  
 لكون علم احدهما بالآخر حضوريا عنده اليقين نعم عدم الحجاب بين مجردين يستلزم ارتسام صورة احدهما في الآخر وقد صرح  
 صاحب الاشراق في كنيته بأن الحضور بقدر التسلط والادراك بقدر الحضور واذ التسلط للسافل على العالي فكيف  
 يكون ادراك السافل للعالي حضوريا واما النفوس المفارقة للابدان فغاية ما يمكن فيها ان يتقيد بالعوالي وليس علمها بالكلية  
 حضوريا اصلا الرابع ان قوله وحضور المبصر عند الباصرة من هذا القبيل في جز المنع بل في غير البطلان اذ لا ينبغي لكون المبصر  
 الذي هو شئ جهازي وذو وضع من قبيل المجردات التي هي برية عن المادة والوضع والمخاذاث فليس حضور المبصر عند  
 الباصرة من قبيل حضور مجرد وعند مجرد آخر الا ان يراد به الصورة الفاعلة من المبدء النعيا من على النفس فيتحقق بين النفس  
 وبين الصورة الفاعلة على ذاتها اضافة اشراقية وتحقيق الكلام فيه لا يلحق بهذه المقام فقد ظهر ان الخارج في اشراقية  
 قدر في الكلام على عوايه من دون ان يتمكن في بواطنه **فقد** فان قلت يجوز انه انما لم يقل يجوز ان يتعقل تلك الصورة  
 بصورة اخرى اما لان كل صورة عقلية معروفة لا يمكن ان تخصص بقبول كثيرة والذات العاقلة شخص خارجي واليه  
 شئ تعقل ذاته تعالى وجرى عن اشراكه فلا يمكن ان يكون هذا التعقل بصورة اخرى غير نفس الهوية واما الحالة فهي صفة  
 شخصية قائمة بنفس شخصية ويخبر ان الصفة القائمة بالذات من الحالة فيه ايضا كهيئة كالصورة والاضافة الى الجزئي  
 لا يفيح في كليتها واما لان المصداق قد اطلوا كون العلم صورة مطابقة للمعالم وذو سبوا الى ان العلم عبارة عن الحالة  
 المتأثرة للصورة فما ذكره بنا على مذهبه فافهم **فقد** قلت آه محصلة ان علم تلك القوة نفسها لو كان بحالة ادراكية  
 زائدة عليها قائمة بها فلا يخلو اما ان يعلم تلك الحالة بحالة اخرى مثلها او يعلم نفس وجودها للقوة العاقلة على الاول يلزم  
 تسلسل الامثال بالفعل وعلى الثاني يكون مناط الاكتشاف في تعقلها تلك الحالة هو نفس وجودها فلا حاجة في  
 تعقلها لنفسها وتلك الصورة الى امر زائد اصلا بل يكفي نفس وجودها للاكتشاف ويرد عليه ما قيد ان العلم بالشئ يتوقف  
 على توجه النفس اليه فنحن ان العلم بالحالة انما يكون بحالة اخرى ولا يلزم التسلسل لانا اذا علمنا شيئا بحالة فلا يحصل لنا  
 العلم بتلك الحالة التي هي العلم بمجر قيام علم الشئ بابل يتوقف العلم بذلك الشئ على ان يتوجه النفس توجهها مستانفا  
 الى ذلك فبذلك التوجه المستانف يحصل حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ويكون تلك الحالة الاخرى علما بالحالة الاولى  
 ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف على توجه مستانف آخر فمادت النفس متوجهة توجهها مستانفا نحو حالة فانه يتجدد  
 الحالات واذ انقطع توجه النفس انقطع مدونها فتوهم لزوم التسلسل بينها توهم بعيد ولعل الحق انه لو كان علم النفس بذاتها





منظما في حد نفسه في محل الخفاء بل في معرض البطلان ضرورة ان الوجود اخص ليس بواجب لذاته بل هو ممكن بحسب  
كسائر الممكنات فيكون غير خال عن شوب عدم وبإمكانه النور المحض انها هو الواجب سبحانه وغيره لا يتجاوز عن شوب عدم و  
ظلمة بوجه من الوجود ولو في الاعتبارات العقلية فالحالة والوجود اخص كلما هما شيان من هذه الجهة كما ان الحاصل في  
سهيان من هذه الجهة واما سبعا فلان قوتنا الحاقلة لا يجب انها ممكنة بمجولة فهي باقية في حد نفسها وباطالة جسمها  
ذاتها من جهة عدم الذي هو اصل الظلمة فكيف يمكن ان الاشياء تكون في حد ما اذا الاشياء انما تكون منكثرة فممكن ان يكون  
منها ما عن شوب عدم ظلمة على راسه وظاهر ان القوة اما قاتلة لبعضها كذا ذلك واصلها لا اصله قوي اجزاء  
نفس وجودها للوجود في الاشياء توضح ان العلم ما هو نفسا لا كسائر شئ في نفسه وفي ذلك بصفه له من جهة الاشياء  
عنه وذلك لا يكون الا بوجوده بالفعل لنفسه اذا ما بالقوة لا يوجد شئ ان لم يوجد في نفسه فيكون وجوده في شئ ويحضر عنده ولا يمكن  
موجود لنفسه بل فيه بمعنى المحل فكما هو في ظاهر الامر فهو له بالحقبة من حيث وجوده له اذا مررت في الاشياء  
كان وجودها بالفعل كانت حاضرة عند انفسها بانفسها والقدر وس الحق في انفسها من انفسها بالحقبة فعله تعالى لذاته بذاته  
والماديات وجوداتها لها فلا تشبه بذاتها واما المادة وان كان وجودها بانفسها بالفعل كان فعلها لها بالحقبة  
والاستعداد وكانها استعداد وجودي يهتد بذاتها وقولتها وجودها بالحقبة على النظام العام الوجودي فيها في وجودها  
جوهر ظاهري لا تشبه بذاتها فلا تشبه بغيرها فانتم العلم عن المادة والماديات وقس عليها حال الاعراض القائمة بالموضوعات  
فانما العلم من شأن القدر سيات فيك لعل محتاج الى لطف القدر سيات انتهت انت تعلم ان كون وجود الماديات والماديات  
لها كما يدل عليه قوله الماديات وجوداتها في حيز الخفاء بل في حيز البطلان لانهم المركب من المادة والوجود في حيز  
لما نقضنا ذكره من كون وجود الماديات والماديات في الامور الحادثة في المادة لا في الماديات وعلتها والعدم ان  
يقال ان الماديات كونهما متصلات كل بغير منها غائب عن الآخر الا خلا حضور لذاتها عند ذاتها بل ذواتها ليس من  
ذواتها وتفصيله على ما قال بعض المتأخرين ان الوجود لا يقتضي الاستدلال في ذاته عن قبول الكثرة والفعالية في استعداد  
للافتصال وليس لمن المتصل الوجودي قدر يمكن ان يجمع اجزاءه ولا من البقاء يشمل اوله اخره ظاهره بطلانها وطا  
ينسب عن ظاهره واوله بغيره آخره بغيره اوله وهذا ينسب الزمان وكل بعض فرقت منه فهو غائب عن بعض الآخر  
وكذا بعض بعض بعض بعض الآخر وهذا ينسب المكان فكل معدوم عن الكل واذا كانت وان غابته عن ذاته فكيف  
يكون انفسه حضوره عند وجوده في جهالة والذاتية والاشرف والحرمان كما ان وجود الاول منبع العلم والنور والجهالة  
وقوله واما المادة وان كان آه جواب ما قال الشيخ المقتول منسوخا على المشاهدة فيمكن الاشتراق كان من الماديات

الاشياء مجردة عن المادة غير غائب عن ذاته هو اذ كان المادة نفسها كما قالوا انهم يحسمونها بالهيات قريب ان الهيات في نفسها  
 المادة فالماودة الذي شعير اعترفوا بان الهيات ليس لها شخص الا بالهيات التي سموها صوراً او صوراً  
 فينا اذ كانا ليست الهيات في نفسها الا شيئاً مطلقاً او جبراً عند قطع النظر عن المتفاوتات واليهيات كما سموها الاشياء ثم  
 بساطة من الهيات سيما ان جبراً منها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا في علم اذ كانت ذاتها بهذه الجبر ومن اعراض الالهيات  
 ولما اذ كانت الصور التي فيها على اننا بيننا حال الجبرية اشياء وانما الالهيات غائبة عن غائبة ثم قال ان سلب الاشياء  
 ليس الا مجرد الوجود واذا كانت عن الهيات على اننا بيننا حال الجبرية اشياء وانما الالهيات غائبة عن غائبة ثم قال ان سلب الاشياء  
 كما سبق وليس شيء من نفس الهيات مطلقاً بل اذ اثبتت خصوص فيقال ان الجبرية الوجود الهيات التي تبقى الالهيات ما هو  
 فافتقارها الى الصور ان كان نفس كونهما موجوداً كان واجب الوجود تعالى من ان يكون كذا او اذ كان واجب الوجود  
 يعقل ذاته والاشياء بمثل هذه البساطة فكان يجب ان يكون الهيات في الهيات موجوداً في سلب البطلان في الالهيات بل اننا  
 وجواباً على ما يستفاد من كلمات اتباع المثالية ان كون الاشياء عاقلاً انما يكون بقيامه بالذات المحركة في ذاته الالهيات  
 عال عن المادة وغوشتها المادة ليست مجردة عن غوشتها المادة لكونها مما لا يحد الجبرية المحركة في ذاتها الالهيات  
 عاقلة لذاتها الهيات الهيات في عبارة عن الجبرية المحركة في ذاتها الالهيات المحركة في ذاتها الالهيات المحركة في ذاتها الالهيات  
 شرح به الشيخ حيث قال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الهيات المتعارفة في الهيات وكذا في الهيات المحركة في ذاتها الالهيات  
 شيئاً آخر الا انه جبراً من الهيات المحركة في ذاتها الالهيات المحركة في ذاتها الالهيات المحركة في ذاتها الالهيات  
 وليس معنى جبراً منها الالهيات المحركة في ذاتها الالهيات المحركة في ذاتها الالهيات المحركة في ذاتها الالهيات  
 ان يكون شيئاً بالهيات المحركة في ذاتها الالهيات المحركة في ذاتها الالهيات المحركة في ذاتها الالهيات  
 كل شيء فصورته التي يمكن له هي انه مستعد قابل فاذن ليس بهنا حقيقة الهيات في يكون بها بالفعل وتبين ان يكون  
 بالثبوت الا ان يعطى عليها حقيقة من خارج فيسير بذلك بالفعل ويكون بذاتها واعتباره جوداً انما بالثبوت في جود شيئاً محركة في ذاتها الالهيات  
 مستعد الهيات في ان الهيات المحركة في ذاتها الالهيات المحركة في ذاتها الالهيات المحركة في ذاتها الالهيات  
 مستعدة لكل حقيقة وهو ليس لها شخص في فعلية مع قطع النظر عن الصور انما فيكون في ما وعاقلة وقبول  
 هذا منبذ الاشراق لاشياء ثم بساطة من الهيات في في البطلان فان الهيات لما كانت مستعدة في الهيات المحركة في ذاتها الالهيات  
 الاشياء عن البساطة لانها ليست مستعدة الوجود الا بالصور والوجود الذي في كون الاشياء عاقلاً في جودها

مفهوما وبالجملة مناط العاقلة بساطة الوجود لا بساطة المعنى والمفهوم والا يلزم ان يكون مفهوم الشيء ايضا عاقله لذاته  
 كونه الباطن من كل مفهوم وليس كذلك ومن ثم قيل وحدة الهيولى كوجودها ضعيفة جدا لكونها مجامعا لكثرة الصور معنى  
 بساطة الهيولى هو انها لو ازلت بنفس ذاتها مع قطع النظر عن الصور التي تقوم وتخلصت بها كانت بحسب نفسها انها  
 جوهر فقط اى جوهرية اى شئ كانت من الصور هي شبيهة الوجود بالاجناس فانهم قائلون فاذن ميزان تصحيح العاقل  
 آه يعنى ان كل مجبر عن المادة وغواشيها قائم بنفسه لا بغيره كالصور الذمينة الكلية عالم بذاته لان ذاته حافظة له  
 غير طائفة منه بخلاف القائم بغيره فانه وان كان مجردا تاما بنفسه او بغيره القوة العاقلة اياها من المادة ولما بهما او بغيرها  
 او ليس قائما بالذات لا يكون عاقل لذاته وبهذا ظهر ان مناط العاقلة مجموع امرين الاول كون الشئ قائما بالذات  
 لا بالمثل واخرية عن الاعراض مطلقا والثاني كونه مجردا بذاته عن المادة وغواشيها وبهذا اخرج من الماء بياض  
 مطلقا وعمامة بغيره بعامل مع قطع النظر عن كونه جوهر او عرضا قائل وارقب كلامنا يتعلق بهذا المقام قوله  
 وميزان تصحيح العقولية آه اعلم ان شئ الموجود بالفعل الحاضر عند الذات المجردة لا بد ان يكون مجردا عن المادة  
 وغواشيها اما بذاته او بعامل عامل او الشئ الحاضر عند الذات المجردة لا يمكن ان يكون امرا منقسما ذوات وضع فظا  
 المعنوية كون المجرد حاضرا عند الذات المجردة فكما هو مجرد عن المادة وغواشيها وحاضر عند الذات المجردة فهو متقرب  
 بسبب كلام متعلق بهذا المقام ان الله تعالى فانتظره قوله فالتقى المقدس عن المادة آه لما كان حقيقة العقل  
 حصول مجرد وجود آخر بقيا به بكماني تعقل لنفسه لاعتقالاتها الاخرى ونحو ذلك في ادراكها لذاتها وكل مجرد قائم بذاته  
 فهو حاضره عند ذاته غير فاعدا اياها فانه من حيث انه يبعد في عليها انها مجرد حاصل للمجرد في معقوله ومن حيث انها مجردة من  
 لها مجرد في عاقلة فكل مجرد قائم بذاته عقل وعقل ومعقول واذا ثبت هذا ثبت ان تعالى عاقل لذاته وعالم لها لانه في  
 اعلى مراتب التجرد واقتصادا فيكون عقلا وعاقلا ومعقولا وبهذا كلام من وجوه منها ما قال الامام الرازي في السباحة  
 المشرفة ان لو كان علم المجرد بذاته نفس ذاته لكان بل من عقل مجرد عقل كونه عاقل لذاته وليس كذلك اذ اثبات لونه عاقل  
 لذاته يحتاج الى تجشم برهان ضروري ان اثبات علمه غير اثبات وجوده لا ترى ان من اثبت وجود الهامى تعالى بنحو  
 من البرهان لم يكف في اثبات علمه به بل يلزمه اقامة حجة اخرى واشار الشافعي الى جوابه بقوله فادركه لذاته آه ومجرب  
 ان عاقلة المجرد لذاته عين وجوده لا عين جبهية فلا يلزم ان من عقل هوية عقله عاقله لذاته الا فيما يكون وجوده عين هوية  
 كما لو اجاب تعالى لكن لما استحال ان السام حقيقة في ذم من الاذعان بالكن لا يلزم من عقلا اياه ان تعقل كونه عاقل  
 لذاته بل يحتاج الى استيفان بيان وبرهان قال الاستاذ العلامة ابى قدس الكلام بغيره ومعجم فان العلم لما كان

عبارة عن وجود الشيء بالفعل لا شيء موجود بالفعل وكان وجود الشيء نفسه مدار على ذاته فادراك الشيء اذا انت الى غيره  
 عبارة عن وجوده نفسه لا يزيد على وجوده فان كان وجوده عين المهيبة كما في الواجب سبحانه فادراك ذاته لا يزيد على  
 هيئته ايضا فلهيئته هي الوجود ولا غير وان كان غير المهيبة فادراكه لذاته لا يزيد على جويته لا على وجوده والنظر الدقيق يحكم بان  
 هذا الكلام لا معنى له فانه ان اريد بالادراك في قوله فادراك لذاته والوجود في قول لا يزيد على وجوده معناه بالوجدان  
 فلا يخفى ان الوجود بالمعنى المصدرى سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن لا يبيد على الادراك بالمعنى المتخصص  
 بهيئته ولا بالعكس بل الادراك بالمعنى المصدرى متاخر للوجود بالمعنى المصدرى سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن  
 ولا يصح الحكم بعدم زيادة الوجود بالمصدرى والادراك بالمصدرى على ذاته تعالى فان المعنى المصدرى ليس عين الوجود  
 بهيئته وان اريد بالادراك الوجود مصداقهما فلا شبهة في ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في علم الشيء نفسه بنفسه  
 ذاته بلا حيشية زائدة اصلا فمصداق الادراك لا يزيد على نفس الذات سواء كان العالم واجباً او ممكناً فثبت ان  
 الشايع بان الشيء المقدس عن المادة اذا كان موجوداً بنفسه كان مختلفاً عما قلنا ومعرفة الوجود ليس من صفاته فثبت ان  
 هو معنى الشايع مصداقاً لفلس هيئته الوجود بلا انضمام معنى ايها فان نفس هيئته الوجود بنفسها بلا زيادة او عليها مصداق  
 للعدل والعامل والمعتدل فلا يزيد مصداق الادراك على هيئته ما اصلا سواء كانت واجبة او ممكنة فثبت ان واجبها ان لا  
 بالادراك والوجود مصداقهما معنى زيادة الوجود على الهيئته ان يكون مصداقها بغيرية تعليلية بقى استثناء الذات  
 الجاعل ومعنى عدم زيادته انتفاء الحيشية التعليلية فيكون مصداق الادراك ذاتاً على الهيئته غير المدعى مصداق الوجود  
 والتفرغ عندهم من ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في العلم المقصود هي نفس ذات العالم بلا حيشية زائدة فثبت ان انتفاء  
 الحيشية التعليلية في المصداق لا انتفاء الحيشية التعليلية الفاعلة وان كانت واجبة كانت بغيرية بها بلا زيادة حيشية اصلا فثبت  
 او تعليلية مصداقاً للوجود والادراك متاخر كما ان الشرعيه مستخرقة انتفاء الله تعالى ان يفتق الهيئته التعليلية لا يفتق  
 البعديه وكون الذات مصداقاً للوجود بنفسها لا ينافي الاحتياج الى الجاعل فانه ضرورة واجب البعد كشيء راسي في الاشياء  
 بان عقل الموجد من وجوده احاطت القاطمة بذاته لا بغيره وهذا النوع الوجود لا يمكن ان يسلط عليه من الخارج ولا يسلط  
 صورته عليه من الخارج فثبت كونه موجوداً بغيرية حاشية موجودة في نفسه فيكون في هذا النوع الوجود حاشية لا حاشية  
 لذاته فتكون هذه الصورة معقولة لا معقولة لذاته لا بغيره وان كان كل وجوده بغيره ولم يكن مادياً الا ان كانت البعديه لا لذاته  
 البعديه عاقل فقط لا هو عاقل لنفسه في الوجود بل في وجوده فيكون ما يقوم به فعله في الوجود من كونه موجوداً في الوجود  
 التامته بالذات بها عين قوليتهم لانه ان يكون به بالتمام بين باعين مستقر لهما لانه ان يفتق لهما لانه ان يفتق

فأبطل من عقل ذاتها استقلالها سابقاً لذواتها وانت تعلم ان محصل السؤال ان عقل المجر ولو كان نفس ذاته لكان ادراك ذاته  
مستلزماً لا ادراك كونه عاقلاً لذاته بل ادراك ذاته حقيقياً ادراك كونه عاقلاً لذاته والا لم يكن ادراك ذاته عين ذاته والحواس بان  
ادراك ذاته عين وجوده الا ليس على القائم بذاته لا عين وجوده اعطى القائم بغيره فلا يكون المجر وحسب هذا النحو من الوجود مدركاً  
لذاته غير مدركاً بغيره مستلزم على السؤال اذ ليس محصل السؤال انه لو كان ادراك المجر وعين ذاته لكان مدركاً لذاته في كل  
نحو من انحاء وجوده حتى ينفع القول بان في هذا النحو من الوجود قائم بغيره لا بذاته حتى يكون مدركاً لذاته بل محصل السؤال  
ان ادراك المجر اما كان عين ذاته فكل من عقل ذاته فلا بد له من ان يعقل انه عاقل لذاته في نفس الامر وان لم يكن وجوده  
الشرعي معقولاً لذاته بل عين معقولة بغيره واعلم كلامه وجمالاً احصله ومنها اننا نعلم بالضرورة ان كون الشئ عالمياً  
يقتضي ان له علواً وان حال خارجي مغاير لنفس حقيقته فلا يكون احصاء نفس حقيقته العالم من حيثية هي والا كانت ذات  
من حيثية هي مصداقاً لما في مفهوم العالم فان كل شئ في نفسه هو وجوداً بدئياً كون الشئ عالمياً بنفسه من امر آخر  
غير نفس ذاته يكون مصداقاً للعالمية فلا يكون علم المجر بذاته عين ذاته واجب بان نفس حقيقته الشئ بنفسه مصداق  
كونه عالمياً بنفسه من غير انضمام شئ آخر اليه اصلاً وصدق المفهومات المتعارضة على ذات واحدة لا يستدعي تناقضاً لها  
ولا يفترج كثرتها في وحدة الذات الموصوفة غاية الامر ان يوجب لتأخر الحقيقتين هذا وقد بقي بعد جناباني زوايا المقام  
سنة كراه انشاء الله تعالى فيما سياتي من الكلام **قول** اذ هو وجودت آه يعني ان الواجب سبحانه وجودت قائم بذاته  
دائمية لا يمتنع له اذلية بل على الامام المعقول مع قطع النظر عن التنفص والوجود وان كان قد يظن الية  
ما به الشئ هو وجوداً بجملة الواجب سبحانه هو الوجود والبحت القائم بذاته المعرف عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة و  
لما ثبت كونه تعالى في اعلى مراتب المجر كان عالمياً بذاته بنفس ذاته لا يذيل علمه بذاته على ذاته بل هو عين ذاته كما كان عين  
وجوده ادم تغاير الذات والوجود بينهما ولذا قال الشيخ في **الهيئات المتفككة** واجب الوجود عقل محض لانه ذات  
مفارقة عن المادة من كل وجه الى ان قال ان عقل وعاقلاً ومعقول لان هناك اشياء متشككة ثم قال فقد فهمت  
انه نفس كونه معقولاً لا يوجب كونه اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس يحصل من بين الامرين  
الانفصالان بينية مجردة لذاته وان هيته مجردة ذاتها وهما تفريق وتاخير في الالفاظ والقرصن المحصل شئ واحد بالهيئة  
فانه بان ان كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البسته **قول** وجملة الجائزات آه يعني انه قد ثبت ان ميزان العقلية  
كون الشئ مجرد عن المادة وغواشيها قائماً بذاته وميزان المعقولية وجود مجرد مجرد قائم بذاته اما بان يكون وجوده نفس  
وجوده كما في علم تعالى بذاته وعلم المجر ذاتها بنفسها او بان يكون وجوده على وجه الاتصاف كما في علم المجر ذاتها

الا انهما مائة اربان يكون معلولا مستندا اليه اما وجودا واما انهما من الربط اقوى واوكد من وجود النسبة للموصوف في  
 باب ان تعقل والموجودات الممكنات كلها مستندة الى المتقاني فهي رابطية الذات والوجود انقياس اليه تعالى فيكون  
 عليه تعالى بسلسلة الممكنات حضورا من غير توسط صورة ظلية لان اكتشاف ماله الصورة بواسطة انها يكون بوجودها ولما  
 كان وجود ماله بصورة بنفسه يومية السادة عنه كان مكتشفة عنه اكتشافا حضوريا اقوى من الاكتشاف بتوسط الصورة  
 فلما يتكلم الى الصورة في بطل القول بالصور الظلية في علمه تعالى بسلسلة الممكنات هو اركان قائمة بذاتها او بذاته تعالى في  
 مطابق لما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس وول حصول الشيء  
 لفاعله فاذن والمعلولات الذاتية للفاعل لذاته ماضية لمن غير ان قل فيه جنودا قل ايها من غير ان يكون حاله  
 فيه ومضاهية ان حصول المعلول للعلل او كذا اقوى من حصوله للفاعل بنا على ان نسبة الفاعل الى المعلول بالوجوب  
 ونسبة الفاعل الى المعلول بالامكان فلما كان حصوله للفاعل علما كان حصوله للفاعل علما بالطريق الاولى والعلل من ماضيه  
 المحقق الاول ان بان كون الشيء علما لشيء وجود ذلك الشيء للعالم وجود المعلول في الخارج وان كان لا ذما لوجود العلل  
 فهو لا يرتبط بالعلل الا بسبب هذا النوع من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط باسبغ العلم بل فاعل ان يتكلم في هذا المقام ان  
 نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى مشتركة بالاعتناء فلان يكون الثانية مشتركة  
 بالارتباط بالطريق الاولى وبذلك اما لا يقول به عاقل اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة ماضية ولا يتحقق نسبة الطبعي بان  
 انما اراد ان تلك النسبة واجب منه بان احسم كمال الموجود من حيث هو موجود وهو عبادته عن كماله في وجوده  
 من غير زيادة شرط كماله وتغيره بخلاف السواد فانه كمال لبعض الموجودات دون بعض ويشترط في الانساف به  
 ان الحال وتغيره ولو كان مجرد حصول السواد وان كان بوجه كافيه حصول حقيقة المحاولة لانه لو كان فاعل السواد  
 في العلم بالشيء تلك بالنسبة الى فاعلها المفارق وانت تعلم ان غاية ما ثبت منه ان قياس السواد على العلم بقياس مع الفارق  
 ان لم يثبت ان الربط الذي بين العلل والمعلول كاف في العاقبة والمقصود ان يتحقق العلم ليس به لكونه على الاطلاق  
 او القياس بل علاقة العلية والمعلولية كافية في الاستكشاف فافهم واعلم ان الشك في استعماله على كون علمه واجب بانه  
 بسلسلة الممكنات حضورا بلا توسط صورة ظلية في حاشية على حاشية شرح المصنفين الاول ما ذكره بهنا  
 بغير حجة انما كانت آية وقد عرفت حاله وثانيهما ان العلم التام بالعلل يوجب العلم التام بالمعامل اما ان كان ذاته  
 تعالى على هذه الأنظمة التي من غير قوامها بين ذاته تعالى كانت المعانيات باسبغ مكتشفة عنه فانه تعالى  
 اكتشافا حضوريا من غير توسط صورة ظلية واورده عليه بان وجود العلل يفسد وجود المعلول فوضعه باعية منه والاول

هذا المستور بالبطريق الارتسام في ذات العلة فتح لزوم كون ذاتها فاعلة وقابلية لا تثبت المطلوب او بطريق قيامه  
 بذاتها فيلزم المثل الا فلا تلوثية او بقياها بما مر آخر غير ذات العلة فلا تكون صوراً عليية للعلة لان الصور العلية القائمة  
 بغير الشيء لا تكون علماً لذلك الشيء وان فرض ان يكون ذلك الامر لا ادراك العلة كان الواجب سبحانه محتاجاً الى الآلة  
 في ادراك المحتولات ولم يكن ايجادها بالعلم متوقف العلم عليه اجاب عن بعض المحققين بانه لما كان تعيين العلول من قبل  
 العلة اذ لو لم يتعين لها مكان صدور وجودها دون غيره ترجيحاً لا مرجح فيقضي العلة امر ما يثبت وعندك كذا فيعين المهيئة الموصوفة  
 بهذه الصفات بحيث لا يشترك غيره في ذاته، صفاته باقتضار العلة اياه ولا شك ان صفة الة هي لا محذور من حيث لا يتصور  
 ذلك الامر ولما كان الواجب سبحانه غاية مقتضية لجميع الممكنات يتوقف بعضها على ما هي عليه في نفس الامر فانه في نفس الامر معلوم  
 محذور منه ولم يجز ان كان مقتضى تلك الخصوصيات نفسه فانه مقتضى السجود التي مقتضى كمال الوجود السجود والتمسك بها  
 ولما كان عالماً بنفسه علماً حضوراً بالكان الاحالة عالماً بالتمسك تلك الخصوصيات وذلك يستلزم العلم بنفسه بالخصوصيات في نفس  
 فان قيل لذات العلة حقيقة محذورة متميزة عن ذات العلول وليس احد من العالين الاخر او دغاً فيتميز حصول العلم به من جهة  
 الاخر يقال وجود العلول خصوصاً من لوازم وجود العلة وسبق وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم المهيئة الى المهيئة فاذا كان الشيء  
 بذاته سبباً للعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعليته مقتضياً للعلم به بلا واسطة وانما حاصل ان كل ما حل من حيث الوجود  
 من لوازم العلة من حيث وجودها فاذا علم العلة من حيث وجودها علماً حضوراً بالعلم بالعلول من حيث الوجود كلك فالواجب سبحانه  
 باعتبار وجوده الذي هو عين ذاته علة لوجود الممكنات طرأفاً علم ذاته بمجرد وجوده الذي هو عينه يجب ان يعلم مهيئة معلولاته  
 من حيث كونه موجوداً والعلم به من حيث كونه موجوداً حضوراً لا حصولاً فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء موجوداً في ذاته  
 لا يحصل صوراً وفيه انه لا يلزم من اقتضار العلة معلولاتها الاستلزام بين العلة والمعلول في ظرف الوجود الذي يجب  
 العلية والمعلول ولا يلزم ان يكون العلة متناهية للعلم بالمعلول وان كان وجودها علة لوجوده فتأمل وليعلم ان بعض الاعلام  
 قد اخبر عن علي الشافعي بانه بعد تسليم ان مناط العاقلية التجرد ومناط العقولانية الحضور عند المجرى ما اذا او يكون ذات الحائزات  
 بما هي ايجاد وجودها بالبطريق ان اراد انهما مترتبة بنفس ذواتها ووجودها تعالى ارتباطاً بالمعلول بالعلم فليس يمكن ان يلزم منه المعلول  
 في ذاته تعالى حتى يصير علم الذات علمها وانما يلزم الكيفية نفس المعلولانية للعلم بان يكون نفس العلم بالعلم نفس العلم بالمعلول  
 ولم يصح هذا بل بان والذي صححه ان العلم بالعلم يتلزم العلم بالمعلول واين نؤمن ذلك وان اراد معنى آخر فليصوره حتى ينظر  
 فيه فان كانت له ايدان وجود الحائزات نفس ذات الباري تعالى فهي مترتبة به تعالى فهي مطوية في ذاته بهذا الوجه فان هذا  
 هو الذي اختاره بعض الاجل وغيره وان ههنا وانت تعلم ما ذكرنا ان غرض الشارح من قوله وجملة الحائزات انه ليس الا ان



علمه تعالى بسلسلة المكنات ليس بواسطه سمع ولا بغير بل علمه تعالى بها حصوري لتفريق الارواح الذي هو العلم او مقتوري  
 اعني العلم والعلوية وقد صرح به الشارح في الحاشية المتعلقة على قوله ثم اذ صار الشيء كما سبق نقلها ليس العلم منه  
 ان علمه تعالى بالاجزات منطوق في علمه بذاته وعلوه فهم ان قوله فعله الاجمالي آه لتفصيل على هذا الكلام وليس كما بل في التفسير  
 على مجموع الكلام السابق فافهم قوله فعله الاجمالي آه قد عرف ان اتباع المشايخ كالشيخ واضربه قائمون بان العلم بالباري  
 العالي علمين بالمكنات احدهما اجمالي هو عين ذاته المقدسة وثانيها تفصيلي وهو على تبيين احدهما علم تفصيلي لادله وهو عين  
 فيفسا انما يتبين وثانيها علم تفصيلي للوجودات الحقيقية وهو نفس صورها القائمة بذاته تعالى فخالص في ذاته ان لا يربط بها  
 علما اجماليا موهين ذاته المنة وعلمين تفصيليين احدهما بالاصور والاشياء لا يحتاج الى علم تفصيلي سابق بل بالعلم بالذات  
 ببقية الاجمالي وثانيها للذوات الصورية لا يكفي فيه سبب العلم الاجمالي فان فيه تباين في علمها التفصيلي لولا خلافه في ابداءه من  
 علم تفصيلي سابق عليها سواء كان علمين الصورية القائمة بذاته تعالى الا ان احدهما سبب في العلم التفصيلي وتاثيرا به  
 به علم البطل الشارح كون علمه سبحانه عبارة عن الصورية القائمة بذاته تعالى اختار بها الاخرين ان انما في العلمين بالمكنات  
 احدهما العلم لاجمالي وهو عين ذاته المنة وصدقة الكمال نقص ذاته تعالى بسبب الاشياء والاستظهار وتبينها في علمه بالذات  
 على وجه الاتيان بنقص ذاته المنة من غير تكرار لعلها العلم واحد المعلومات متلف في متلفه كذا في تفصيلها لاجمالي في  
 المعلومات لاجمالي بمعنى ان انتشار الاشياء امره احدهما يثبت انك في اصلا وان في العلم التفصيلي وبه نفس ذوات  
 المكنات اذ المكنات حاضرة عنده تعالى بجلالة المعالمة وبهنا كلامه من : ومنها انه كيف كان ان يكون له واحد سبب في شمار  
 الاشياء في الاشياء المختلفة المتكثرة ومنها انه لا معنى لانتفاء المباني وجموده من المباني الاخرين منها وكيف يمكن ان لا يعلم  
 وتبينها بعضها عن بعض مع كنهها معدومة من غير وجوده ولا انقصا من هذا الاية على الله تعالى بحدوث انه العلم لا يجهل بعض  
 المتأخرين انما هو وار علم القول بقره العلم ايضا وذلك لان علمه تعالى فعلى مقدم على الاية في علمه من علمه في ذاته  
 من قدرته على الاجابة والمعنى ككون المكنات موجودة في ذاته ذات الباري تعالى والله تعالى اعلم بالامام الاجابة عن  
 به المزاوية فقال بعضهم كما ان الصورة المصورة في ذلك الشيء كلك الشيء في حقيقة ذلك الشيء لان الشيء في  
 ذاته المقتضى وصفاته بحيث لا يشارك غيره في مكانه وهو لا يقتضي بها تميز الشيء ان حصل عند المدرك كان علمه كلك الشيء  
 الذي يميز به الشيء ان حصل عند المدرك كان علمه ولما كان المقتضى بجمع العلم على ما عليه له وولده او تميز بل في ذاته من  
 ذوات العالم باقتضائه كما لا يخلو استنباطه ان يكون ذلك الامور انما هو العلم عنه المدرك ان علمه الحق انما يمكن  
 جميع الاشياء في الشيء والمعلم الذي يميزه له الوجود والذات في امره احد اقرب وحليه المقتضى ان والى بانه لما كانت الحالت متباينة

للعالم متعارفة له في الوجود فلا يكون متصوراً محصوراً ولم يتصور الشئ عند المدرك لا يكون مشعوباً بمجرده مبدءاً مستمداً على  
 ان قياس العلة على الصورة قياس مع الفارق وإزالة الاستبعاد بذلك القياس مستبعداً إذا الصورة عين هيئة معلوم  
 أو شئ مثله وليست العلة حقيقة المعلوم ولا مثلاً محاكياً له فقياس العلة على الصورة قياس فقيهي زعم ظهور الفارق وبالحكمة  
 القول بان تميز الاشياء بعضها عن بعض يحصل بالمبدأ الاول ابتداءً من سبب اقتضائه الاول غير مسلم بل تميز الاشياء بعضها  
 عن بعض عين موجودية بوجوده الخاص وكل منها اقتضائه خاص لوجوده الخاص فكما ان لها وجودات خاصة متكررة كذلك  
 لها اقتضاءات متكررة مرتبة بعضها سابقة على بعض وبعضها لاحقة من بعض والمكافيات في الوجود والمكافيات مستفزة  
 الاقتضاءات المتعلقة بوجودها وما قيل ان القول بان المبائن لا يكون متمازلاً لكثافات المبائن بطرفان الحدس انما  
 يحكم بان الواجب سبحانه مع وحدته وبباطنة ومبائنة للمكانات متمازلاً لكثافات المبائن لا يمكن ان يكون له في كل قسم  
 من اقسام العلم ان المرئي هو المرءة فيقال في تجديد الانسان بيوان ناطق وفي الرسم تاش او ضاحك واكمل احسن  
 فتنف اذا لا بد منه لاكتشاف انما هو متحقق مناسبتها ما بين المكشوف وما اكمل والاشياء خالصة بغير ورسي في  
 الاكتشافات كما سيظهر انما هو المتعالي بل لان الاكتشافات المبائن بالمبائن من دون مناسبتها ما بين وبين المبائن الاخر  
 الذي فرض انه متمازلاً لاكتشاف غير معقول وبهذا لك كما لا يخفى وقال بعض الاعلام قد آن ذات تعالى لما كانت كما مله  
 من جميع الجهات تصير مصداقاً لجميع الصفات الكمالية ومن جملتها الاكتشافات والتميز فيكون ذاته بنفس ذاته مقصداً  
 للاحاطة وكافية في اكتشاف الاشياء فلا استبعاد في كون المبائن متمازلاً لاكتشافات المبائن بخلاف ذاتها فاختصا  
 لما كانت ثلثة ولم يكن العلم في مرتبة ذاتها وكان الاشياء خارجة عنها فتحتاج في انكشافها الى حصولها فيها وكذا انما  
 في كون الذات الواحدة متمازلاً لاكتشاف كل من الذات المتكررة وكونها متمازلة بالنسبة الى العالم كما لا يخفى  
 التساوي اوجب كون الذات الواحدة متمازلاً لاكتشاف كل من الذات المتكررة والاكتشافات ملزوم الاستيعاب ويرد  
 عليه ما فيه ان هذا ليس هو باعن الاشكال ولا اكتشافاً للشبهة بل محله انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالم بجميع الاشياء  
 باطلاص اعتقاد ولا يلتفت الى انفصال من شبهة واستبعاد الكلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتصور من الجواب  
 ان يبين ان المكانات مع عدم حضورها بذاتها وصورها وعدم علاقتها ما بينها وبين الذات الحقة كيف انكشفت منها وكيف  
 امتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم ليس الا ذاتاً واحدة متساوية بالنسبة الى الجميع وهذا الجواب غير مقبول  
 لذلك وقال بعض الشرح يتصور الكشف مع كون المكشوف مبائناً للكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني وانما  
 يتنح ذلك فيما ليس له خصوصية بل ان خصوصية قد تزيد على الاتحاد في حق الكشف ثم بالنظر الى تماز ان خصوصيات تحصل تماز

العلم فان قلت لا يجازي ان تكون تلك الخصوصيات انشائية فيرتب اليها في العلم او انتزاعية فيرتب اليها في العلم  
 الانتزاع والاشقان باطلان قلت نعم انتزاعية وليست بدارك الكشف على هذه الامور الانتزاعية بل على منشاها وهو  
 ذات وحدة بسيطة ويكون ذات واحدة بسيطة مناشئة الانتزاع امور متشعبة في ذاتها لا انتزاعية بل انتزاعية  
 في الكثرة فانها مناشئة الانتزاع المطلقة والدوائر الصغرى والاقطاب والمجاورين لوجودها متمايزة في ذاتها بل يكون  
 ذات الواجب سبحانه مناشئة الانتزاع من خصوصيات متمايزة في ذاتها لا انتزاعية بل انتزاعية في العلم او انتزاعية في العلم  
 استنادي قد بوجه الاول ان تلك الخصوصيات التي جعلها مناشئة للانتزاع في مرتبة ذات الواجب  
 سبحانه يلزم الاستحالات التي ذكرها وان لم تكن متشعبة في مرتبة الذات تكون باقية وتكون مناشئة الانتزاع في ذاتها  
 نفس ذات تعالى في ان هذه وصية التي بين الواجب سبحانه وبين كل واحد من الممكنات نسبة فيها فلا بد ان تكون  
 متمايزة عن وجود الممكنات من ضرورة ان تحقق النسبة في تحقيقها فيما لا مجال للاقول بل تلك الخصوصيات مناشئة الانتزاع  
 في العلم المتقدم على الاستبعاد الثالث ان قياس انتزاع الخصوصيات من الذات الانتزاعية على انتزاع المناطق والمجاور  
 والاقطاب والدوائر الصغرى والكثرة قياس في الفارق في الكثرة ليست بسيطة حقيقة بل هي مخلوقة على انوار متمايزة  
 اطراف وجه انشائية الذات السمة هي وانت تعلم ان كلامه في المثال من جهة الوجود من الانشائية متمايزة في ذاتها  
 لانه جعل تلك الخصوصيات مناشئة الانتزاع في العلم عليه قال ان تلك الخصوصيات ليست مناشئة الانتزاع في ذاتها  
 بل هي امور انتزاعية مناشئة الانتزاع في العلم وعلى ما يكون تلك الخصوصيات مناشئة الانتزاع في العلم في الانكشافات  
 اصلا ولا يصير قوله بل انتزاعية قدر تزيد على الاتحاد في هذا محضنا وقال الصدر الفقيه ازمى في شرح البداية المشيئة ان  
 بين البارئ تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وحسبه يكون مناشئة الانتزاع في العلم وحسبه يكون انتزاعية في العلم  
 الممكنات من البعض الآخر غاية اليزيد مثل ما انتزاعية في العلم موجودة في مرتبة العلم التي العلم على  
 الاستبعاد فلا بد ان تكون الصفات منسوبة الى الواجب سبحانه فيرتب اليها نسبة اشياء وانتزاعية وامور متمايزة عن غيرها  
 فيرتب اليها ما نقل عن افلاطون وان لم يكن موجودة في تلك المرتبة كما هو المألوف بل يكون ما نقلها لا دخل لها في الانكشافات  
 اصلا ولا يميز تلك الارتباطات لكونها ممكنات لا محالة تكون موجودة بالعلم والكلام في العلم السابق عليها الكلام مع ذلك  
 جعل الارتباطات مناشئة الانتزاع في العلم بعد كون ذاتها مناشئة الانتزاع في العلم في العلم السابق عليها الكلام مع ذلك  
 تلك الارتباطات نسبة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الممكنات فلا يمكن القول بكونها مناشئة الانتزاع في العلم  
 الذي العلم المتقدم على الاستبعاد من وجود الممكنات من ضرورة ان تحقق النسبة في تحقيقها فيما لا مجال للاقول بل

عن الاشكال الا بالقول بان الكمالات متميزة ثابتة قبل وجودها عند باريها ومن ثم قيل اشئية على فئتين شبيهة بثبوتية  
 وشبيهة وجودية واشئية الوجودية هو ظهور الشيء بوجوده الغيبي في مرتبة من المراتب وفي عالم من العوالم واشئية الثبوتية  
 عبارة عن ثبوت الشيء في العلم لا في الخارج والفرق بين هذا وبين ما عليه المنتزعة ان ذلك الثبوت عندهم خارجي و  
 على هذا علمي ويعبر عنه في عرف الصوفية بالحروف والعالهاث تارة وبالاغيان الثابتة اخرى وبالجملة لا بد من القول  
 بان المعدومات قبل وجودها متميزة بحيث لا يترتب عليها الا آثار المطلوبة منها اصلا في الخارج او في الذهن وان لم  
 يقبله العقيدة ونظور العقل والنظر والصحة في التمام انما اشيع المقتول العلم الفعلي المقدم على الاليجاد وذهب الى ان  
 علمه تعالى انها هو بالحضور الا شراقي وبيان مذمبة على ما نفسه المحققون من كلمات ان علمه تعالى بذاته هو كونه نوراً لذاته  
 وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونه ظاهرة لها اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او متعلقاتها التي هي احوالها  
 للاشياء المدركة مستمرة كانت كما في المديرات العلوية او غير مستمرة كما في القوى الساطعة فعلمه تعالى محض إضافة  
 اشراقية وهو سبحانه مستغن في علمه بالاشياء عن الصورة فلا يحجب شي عن شيء ونورية نفس قدرته وعلمه بالاشياء نفس  
 ايجادها لها فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته فكذلك علمه بالاشياء لا يزيد على حضور ذواتها والذوات المجردة والمادية سواسية  
 في الحضور لديه والدليل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار ليس من شرطه الطباع مشحون او خروج شعاع بل يكفي  
 فيه عدم احتجاب بين المرئي والمرئي فنور الانوار ظاهر لذاته وغير ظاهر لغيره عند ذلك ما يغرب عن علمه فتشال ذرته  
 في السموات والارض فان له اسئلته الكبرى والفقير لا تم حله العلم الحاصل بحضور جملة الموجودات عنده تعالى ولا يخفى  
 ان هذا الشكر للعناية الالهية المساندة على الاليجاد مع ان النظام العجيب والترتيب الغريب الواقعين في العالم يدلان  
 على ان موجد حكيم علمه اولاً ثم ايجاد او وقع فيه اعلم كما ارادوا بانهم يجب ان يكون صدور هذه الموجودات عن علم متعلق  
 بهذا النظام والترتيب الواقعين على اكمل وجوده الخيرية والنها ولا يمكن صدور مثل هذا النظام من غير علم به سابق عليه  
 بل محض الاتفاق ولبعض فجب ان يكون العلم متفقه ما على الصدور متعلقا بقاصيل النظام فلا يجوز كونه عين تلك الاشياء  
 وما قال شيخ المقتول في حكمة الاشراق ان سبب هذا النظام المشاهد في عالم الاجسام هو ترتيب الانوار العقلية  
 نسجها المعنوية وادخالها النورية على ابلغ ما يتصور في حقيقتها ليس بشيء لان النظام الواقع بين الانوار العقلية لا بد لها من  
 سبب لانه ليس على سبيل الجزاف والاتفاق ولا يمكن ان يقال علمه كل نظام نظام آخر عجيب قبيله اذ يلزم على هذا التسلسل  
 في النظامات الى غير النهاية فلا بد من الانتهاء الى علمه تعالى بنظام الكل وصدور ذلك النظام عن علم وادارة سابقة عليه  
 فجاءت العناية الالهية التي انكرها ثم على هذا المذهب لا يحصى عن الاستكمال بالغير واقفا على تعالى في العلم الذي هو في

هذه فائدة الى الغير ضرورة ان الاضافة متاخرة الوجود عن الطرفين واليه يكون العلم اضافة باطل قطعاً سواء كانت تلك  
 الاضافة اشراقية او غير اشراقية ووجه الصواب الشيرازي كلامه في شريح الهداية الاثيرية بان للعلم التعللي عند سم صوتيين  
 الاول ان يكون العلم سبباً للمعلوم بالعرض كما اذا اراد بنا بناهيه فتصوره لا صورته فقد اوجد اولاً صورته وذلك  
 البنية في ذنبه ثم اوجدتها في الخارج على وفق ما تصورته والثانية ان يكون العالم من حيث هو عالم علته لا عالم من حيث  
 هو معلوم بالذات لا بالعرض سواء كان امراً ذنبياً او خارجياً وكان العالم في الصورة الاولى يعلم الصورة الذاتية  
 بنفسه اشراقية وليست معلومة بصورة اخرى بل نفس معلولها نفس معلوميتها كالك العالم في الصورة الثانية يعلم العين  
 الخارجى بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية عين ايجاده لها فالعلم بالصورة يتك حصلاً وذهنباً بالعين حضوراً وكلاً لها  
 علم قطعي ففى الشق الاول يصدر عنه فعله عن ذاته لا عن علم مكتسب رائد على ذاته وفى هذا الشق يصدر عنه فعله عن نفسه ان  
 العالم بما هي عالته فالعبد الاعلى او عبد المعلوم الاول وفى حال ايجاده علمه لانه علمه فاعبده ولا الله او عبده فاعلمه لا يزم  
 ان يكون علمه تعالى انفعالياً مستغداً من المعلوم بل اوجده عاقله اى نفس وجوده نفس معقولة لغيره فابجاده المبدأ  
 الاعلى لعين العلم به ككسك البواقي من الممكنات الى اخر الوجود فخلقته تعالى بالممكنات فعلى حضورى ولا يزم ان  
 يكون فاعلاً موجباً لان اقتضار استلزامه ان كان مع شعور لا شئ اقتضى فهو ارادة وان كان بلا ارادة فهو  
 سبيل الطبيعى ولا فرق بين اصيل الطبيعة والارادة الا ان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثانى واما اصل ان مقارنة  
 الشهوة العلم التعللي الذى شئ من نفس الذات العالمة كانه فى كونه ارادياً فبعبده فيحقق الاختيار ولا يلزم سبق الذاتى كما  
 لا يلزم سبق الذاتى على ما يدعيه المتكلمون وهذا الكلام كما افاد بعض الكلام لا يرجع الى طائل اما اولاً فلان العلم لا يزم  
 هو عين الايجاد اما عين ذات الواجب سبحانه فيلزم ان يوجب ما يجب عليه من الاشراق بل هو راجع الى من يوجبها المتأخرين  
 فالعلم يكون متعدياً على المعلوم كما ان ذاته تعالى متعدياً عليه فليعلم ان العلم مع المعلوم بل يكون قلبه ذاتاً واما ان يكون  
 رائداً على ذاته فيكون وقوفاً على وجود امر ما قبله كونه تعالى استاراً به فليعلم ان كون علمه تعالى انفعالياً واما ثانياً فلان  
 القول الاختياري ما يكون للانفعال فيه مدخل وميتة الشهوة لا يفي فان الساقط من اجعل بناءه بقوله حال سقوطه لكن  
 هذا القول لا يفي في اختياره لانه ليس للارادة والاختيار دخلاً فيه وذلك المقتضى ان لو كانت لكن لعدم دخالة الارادة  
 والاختيار في الاستيعاب فافهم (قوله) فانما هو دبا لا تعالى له الظاهر من سياق الكلام ومما قد ان  
 علم على ما ذكره من الصفة من ان ذاته تعالى عبارة عن الوجود المعرفى عن غير التشبيهية الذاتية والتعبير عن الظاهر  
 الاختياري كانه ذاته الحق ولا وجوده معهم هو ادوات الممكنات ما شئ ركن الوجود فلا حقيقة مع وجوده في نفس الامر

ذاته تعالى والممكنات عبارة عن التعينات الناشئة عن نفس ذاته الحققة والتعينات كلها اعتبارية انشائية لا تنطبق  
 لها في الاعيان ولا تقابله في انشراح المفهومات المتعارضة عن ذات واحدة بسيطة كالعلم والقدر والحيوة و  
 الوجب الذاتي عنه تعالى مع بساطة فعله بذاته ينطوي على علم مهيئ ومفشار لها من التعينات الذاتية  
 التي هي مرتبة عالم الامكان وفي مرتبة الذات الحققة لا امتياز بين المعلومات كما لا امتياز لها في انفسها فالممكنات  
 كلها موجودة بوجودها في الوجود ونشأ انشراحها معنى الذات الحققة بالاحدية فعلها بالممكنات ينطوي في علمه بذاته انشراح  
 الانشراحات في منشأ انشراحها وبذا هو العلم الاجمالي المقدم على الاسباب وعلى هذا لا يلزم شئ من المحذورات كما لا يخفى  
 على ذي فطنة ويمكن ان يحل على ما ذهب اليه فرغوريوس واتباعه وهو القول باتحاده تعالى مع المعقولات في انفسها  
 ان فرغوريوس واتباعه ذهبوا الى ان العلم عبارة عن اتحاد العاقل مع المعقول فطعه تعالى بالاستشياء عبارة عن اتحاد  
 مع ذاته تعالى انا وهو بعد التدقيق يرجع الى ان ذاته تعالى نفس احسم بالممكنات بلا كثرة الصور في ذاته تعالى واتباعه ان  
 الشيخ قد شاع عليه تشبيها بليغا حيث قال في الاشارات وكان لهم رجل يعرف فرغوريوس عمل في العقل والمعقول  
 كما بالاشياء عليه المشايخ وهو حشفت كذا وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرغوريوس نفسه وقد ناقضته من اهل زمانه  
 رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول كشف ثم اطلق ندره بما معناه ان المشايخين لا يفهمون ان شئنا  
 فانه ان بقينا فافهما اثنان وان بطلا واحدا فافهما واحدا فافهما الاخر وقال في التعليقات لا محالة انه تعالى يعقل ذاته و  
 يحفظها مبدءا للموجودات فالموجودات مفقولات وهي غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدء لها فهو العاقل والمعتقل وليصح  
 هذا الحكم فيه ولا يصح فيها سواه فان ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته وقال ايضا فيها كما يعقل عن ذاته فانه هو العقل  
 والعاقل والمعتقل وهذا الحكم لا يصح الا في الاول واما ما يقال انا اذ عقلنا شيئا فانا نفس ذلك المعقول فهو محال فانه  
 يلزم ان يكون اذ عقلنا الهامى متحدة معه ويكون هو هذا الحكم لا يصح الا في الاول فانه يعقل ذاته وذاته مبدء المعقول  
 فهو يعقل الاشياء عن ذاته فكل شئ حاصل عنده معقول له بالفعل وبكذا صرح في المبدء والمعاد ولا يخفى على من فهمهم  
 ان بين كلاميهما تضامهما الا ان يقال كلامه في الاشارات مبنى على ما هو المشهور بين اتباع المشايخ وفي التعليقات  
 والمبدء والمعاد على ما هو التحقيق عنده ويمكن ان يحل على ما قال بعض المدققين ان الممكن جيتن حجة الوجود والذيلية وجيتن  
 المعدوم واللافعالية وبسبب الجبهة الثانية لا يصح ان تطلق به العلم فانه بحسب هذه الجبهة معدوم محض فان الجبهة التي تطلق  
 بها العلم هي الجبهة الاولى وهي راجعة اليه سبحانه الان وجود الممكن هو بعينه وجود الوجود واجب واستدل هذا البعض على كون  
 وجود الممكن هو بعينه وجود الوجود واجب بانه لو كان وجود الممكن قائما به فاما ان يكون اتصاله بالانفصال او اتصاله

انشراحاً على الاول يلزم ان يكون قبل الوجود موجوداً ضرورة ان الانضمام الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى  
 انشراحه لا بد له من منشأ الانشراح هو الوجود حقيقة فينقل الكلام اليه وفيه كلام من وجود الاول انه لو كان وجوده الممكن عين  
 وجود الواجب لزم ان يصح الحمل بين كل ممكن ممكن او منساق الحمل انها هو الاتحاد في الوجود واجيب عنه بان منساق الحمل انما هو  
 الاتحاد في الوجود مع الاتحاد في الاشارة الهيئية والممكنات ان اتحدت في الوجود لكنها متخافضة في الاشارة الهيئية وانت تعلم ان  
 الايراد والجواب كلاهما خيفان اما الاول فلانه ليس مناساقاً بل بالاتفاق في الوجود والاتفاق والالزام يحمل بين الوجودات  
 الانشراحية الموجودة بوجوه واحد وهو الوجود المنشأ واما الثاني فيمنع عنه البيان الثاني ان وجود ذات الباري تعالى  
 في الاول ان كان كافيًا لوجودية العالم يلزم كون العالم ازلياً بل يلزم وجوده بكونه سابق الوجود واجيب بالذات  
 وان لم يكن كافيًا بل يتوقف على امر آخر فهو ان كان قد يلزم ما يلزم وان كان عاذاً فيكون العالم ما في غير ذلك الانشراح  
 الثالث ان كونه سبحانه علته للممكنات مسلم لكنه لا يستلزم كون الممكنات موجودة في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيها حقيقة  
 ان المحلول لا يمكن ان يوجد في مرتبة ذات العلة وان كان المراد ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب سبحانه  
 فهو مستلزم لكون الممكنات ذات الوجود الرابع ان كون وجود الممكنات متحد مع وجود الواجب لمسلم فلا ريب ان ذات  
 الممكنات متحدة ذات الواجب سبحانه في ذاتها فالاصل في الوجود الممكنات متحدة في ذاتها فالاصل في الوجود الممكنات متحدة في ذاتها  
 على ما لا يخفى لئلا يسل على اور على اتحاد الوجود الممكن الواجب لا يسل الا على ان الوجود ليس حقيقة في مرتبة ذاته  
 متحدة مع ذاته وبالنسبة ليس حقيقة قائمة به انضماماً او انشراحاً ولا يلزم منه كونها عيناً للواجب سبحانه لئلا يكون نفس الممكن  
 ولا يلزم منه وجوب الممكن لان انشراح الوجود في الممكن هي الهيئية المنقضية بالوجود لا يلزم منه الوجود بل هو واجب  
 لان الواجب بالانتماء في القرينة الى انما حمل في سبب الكلام في هذا المرام ان اشار الله تعالى - (الماضي) ما قال بعض  
 المشركين في بعض حواشيه ان ان لا يتعلق العلم بجهة الوجود انه لا بد في العلم من لسان جهة الوجود بل لا قطعاً ان كثير المتكلمين  
 الاستيعاب من الغائب عن الوجود وان اراد ان العلم المتعلق الوجود ان لا يعلم الشيء بالسبب بكونه موجوداً والمعلوم المطلق غير صالح لان يتعلق  
 به العلم ففهم ان العلم لا يكون بالسبب بكونه موجوداً اذا الاستيعاب بالمكانة كاستيعاب او متعينة معلومة لا واجب  
 سبحانه ولو سلم فالسببية لا يستلزم الهيئية ولا يقتضيها فالوجود ان كان سبباً لكان لا يلزم منه ان يكون عينه ونزاهة  
 الابرار في غاية السقوف الماخاد بين الامام قد ان اشئ انما يكون معلوماً لا موجوداً ولا ينبغي ان يستلزم الهيئية  
 بل العرف ان العلم المتعلق الابل له وجوده ما دون المعلوم المطلق والممكنات وجودها نفس وجود الواجب  
 فوجود الممكنات منطوق بوجود الواجب فكل موجود بهذا الاعتبار هو الممكن بوجوه الواجب فلم يلزم من غير العلم

النفس وما قال العلم شامل للمتناهات وليس فيها جهة الوجود في غاية السقوط لانه ان اراد مفاهيم المتعديات فهي امور  
 ممكنة موجودة في الازمان فوجودها بالضرورة والواجب وان اراد بها ذواتها بالاطلاق التي هي مصداق بذرة المقبولات  
 فهي ليست بصاحبة لتعلق العلم بضرورة ان مفاهيمها عنوانات بلا معنوي فلا معنوي هناك حتى يتحقق العلم به فلا يمكن  
 ان نعمل كلام الشارح على ما قال المحقق الدواني في شرح العقائد العنصرية من ان الممكنات كلها موجودة في  
 علم الله تعالى على سبيل الاجمال فهو يعلم بالعلم الاجمالي البسيط جميع الاشياء وذلك العلم مبدا لوجود العلم على سبيل  
 في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدا لوجود العلم التفاضلي فلهذا حدث وجود على بصورة واحدة علمية اذ على هذا يكون  
 علمه تعالى غير ذاتي ويجوز الممكنات كلها موجودة في علمه تعالى على الاجمال ولا يكون الممكنات لوجودها الاجمالي متحدة  
 مع العلم كيف يتطوّر عليها في علمه تعالى بذاته ثم ان هذا الكلام في غاية السخافة والرفاهة فان كون الحوادث مع انفار  
 قها عنها ونهاين ما هيها موجودة لوجود واحد وتحليل ذلك الوجود الواحد الى وجودات كثيرة غير مستطوع واليهذا ذلك  
 الوجود والاجمالي اما ان يكون كافيا في تحقق الممكنات باجمعها فيلزم وجودها قبل ايجادها ولا يكون كافيا فيلزم تميزها  
 التصرف ضرورة ان الممكنات معدومة في تلك المرتبة وايضا هذا الوجود الاجمالي لكونه ممكنا لا يمكن ان يكون متحققا في  
 مرتبة ذاتة آتية فالأمر بان يكون سبوقا بالعلم فيلزم الاشكال ولا يجدي القول بالاجمال قبيح له فيطوى علمها  
 في علمه قد عرفت ان لقوله فانها لوجودها الاجمالي محال فعلى المحل الاول اعني على ما ذهب اليه الصوفية من ان  
 مصداقها الوجود حقيقة واحدة بذاتها اجبة لذاتها مبسطة في تطوراتها مطلقة مستعينة بها وانها ليست لتطوراتها بل  
 عليها ولا تعيناتها متضافرة اليها بل هي بنفسها منشأة للتعينات وينبوعها وحاصل للاشياء وهي فروعها وهي الحقيقية  
 والاشياء احوالها وهي النور بذاتها والجاترات اظلالها وليس لوجود مصداق سواها انطورا علم الممكنات في علمه بذاته  
 في غاية الظهور ضرورة ان علمه بذاته ينطوي على علم ما هي مبدا لها من التعينات اللامتناهية التي هي مرتبة عالم  
 الامكان اذ الممكنات ليست لها ذوات وحقائق بل هي امور انتزاعية تنشأ عنها ومبينها نفس الذات الحقّة بلا زائدة  
 قبيحة عليها وتضيقات حيثية اليها فلهذا عين علمه بالممكنات المنتزعة عن نفس ذاته وبالكيفية ذوات الجاترات لما كانت  
 تعينات وتطورات للذات الحقّة الواجبة فهي منطوية في تلك الذات الحقّة فالعلم بها منطوي في العلم بالذات فلا  
 اشكال اصلا اذ لا يلزم مع تميز المعلوم المحض ولا صدق الموجه بدون وجود الموصوف ولا غيرهما من الاستحالات  
 واما على المحل الثاني فانيض لا تطور وجه كما لا يخفى على المتأمل واما على المحل الثالث اعني على راسي بعض المدققين  
 المتأمل بان وجود الممكن عين وجود الواجب مع كون ذوات الممكنات مبادئة لذات الواجب سبحانه فان خطب صعب



اذ لا يلزم من انظوار وجود الممكنات في وجوده تعالى انظوار العلم بذوات الممكنات في العلم بذاته تعالى لكون ذوات  
 الممكنات شحيح مباحثة لوجودها واثباتها غاية التوجيه على هذا التقدير ما قال الشارح في بعض حواشيه ان الوجود انشئت للممكن  
 برزاقه تعالى من حيث استعادته انا ووجودا اليه تعالى فعمله بذاته مسبب وجوده لنفسه ينطوي على علمه تعالى ببارك الممكنات  
 المستندة اليه تعالى لان فعليتها ووجودها هو وجوده لذاته وامت تعلم ان هذا لا يجدي نفعا لان وجود الممكن على هذا التقدير  
 مبني على لذاته ضرورية ان وجود الممكن عبارة عن نفس ذات الباري تعالى وذات الممكن مغايرة لذات الباري تعالى  
 على راي هذا المذهب فكيف ينطوي العلم بذاته تعالى على العلم بذوات الممكنات والاسناد اليه تعالى لا يفي في المقادير  
 اذ لا معنى لانظوار ذوات الممكنات في ذاتها غاية ما الى ان العلم بذاته على العلم بوجوده الممكن  
 وهذا غير ما فتح كما علمت نعم لو كانت الممكنات امورا انتزعت عن حقيقة واحدة كما هو مذهب الصوفية لكان لا انوار  
 ومن الجانب في بيان كيفية الانظوار ما قال النيات المنعقدة في شئ واحد كما في النور فاعلم ان من ادرك الممكنات  
 من العوارض التحيلية لذات الواجب تعالى فذات الواجب تعالى هو الجوهر من بساطة لا كثرة فيه اصلا انما كثرة  
 في احوالها التحيلية ولا يستلزم في ذلك فان الكثرة فيها لا يوجب كثرة في الجوهر من بساطة لا كثرة فيه اصلا انما كثرة  
 في نفس الامر من تحليل العقل في العقل البشري من التحليل بغير العلم الى عارض من جوهر من شئ تحليل عارضا الى صدر  
 الكائنات كما ان تحليل الجسم الى ذات جوهرية ومن شئ معين بذاته انما هو جبري في تحليله الى اقسام  
 في اقسامه والتحليل في ذاته الى المبدأ يستلزم العلم بذاته يستلزم علم تلك العوارض التحيلية  
 التي هي لوازم ذاته لان تلك الوازم عوارض تحليلية قيل علمه بالاشياء ينطوي على علمه بذاته ولا يفتقر على من لا في معرفة  
 انه لا يمكن لكونها اجزائا عوارض تحليلية لذات الواجب بانه اصلا على تقدير تسليم ان العلم بذاته يستلزم علم تلك  
 العوارض على سبيل الانبال فلا ندوة في انبائه وان العلم بذاته يستلزم العلم بذاته يستلزم علم تلك العوارض  
 التحيلية فيه عليه ان قد اعترف بان تلك العوارض غير متكثرة ولا تحية من الذات ولا اجزاء عن بعض في الواقع  
 الابع التحليل فكيف يستلزم علمه بذاته علمه بغيره علم ان تلك العوارض على تحليل على ان ذلك يستلزم  
 كون امره بسيطا من كل جهة علما بغيره مباحث امور كثيرة غير موجودة ولا تفتقر بالتحليل في نفس الامر ويستلزم لتقدير  
 المعدومات المحضه ولو جاز ذلك لكان ذلك انما هو علمه بالاشياء من دون حاجته الى ما يكتبه واعلم ان  
 الشئ من القول بغيره لكونه في ذاته تعالى في علمه بالاشياء من علمه بالاشياء من علمه بالاشياء من علمه بالاشياء  
 من الاشياء واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تقتضيه العقل ما من حيث هو علمه بالاشياء من علمه بالاشياء

ويعلم سائر الاشياء من حيث وجودها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا قال الحق الطوسي في شرحه اشارة  
 الى احاطة تعالى بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته كونه عاقل لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع  
 ويعقل ما بهدوى العلم الاول من حيث هو علم لما بعده والعلم التام بالعلم التام في نفسه فليقتضيه العلم بالمعلول فان العلم  
 بالسلسلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزما لجميع ما يلزمها لذاته وهذا العلم يتضمن العلم بكونها التي منها معلولاتها الواجبة  
 بهدوها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وجودها في سلسلة المعلولات النازلة من عنده طولا  
 كسلسلة المعلولات المرتبة المهيبة اليه تعالى في ذلك الترتيب او بعضها كسلسلة التي لا تنهي في ذلك الترتيب  
 لكنها تنتهي اليه من جهة كونها في مكانه متناهية اليه وهو استيعاب معنى يتساوى فيه جميع احوال السلسلة بالنسبة اليه لذاته  
 واما حصل انه تعالى يعلم ذاته بذاته ويعلم سائر الاشياء بسبب علمه بذاته لان ذاته مبدء تفصيل الاشياء فيكون علمه بذاته  
 اتم اليه عطا هو مبدء العلم بتفصيلها فان العلم التام بالعلم التام هو معلول سوار كانت تلك المعلولات  
 علمها لها بلا واسطة او بواسطة العلم بذاته التي هي علة تامة للمعلول الاول يتضمن العلم بوجوبه واعتباراته لكونه مبدءا  
 عنه من كل وجه ثم الذات في هذا المعلول مائية في ذاته للمعلول الثاني فيلزم من العلم به العلم به كذا الى آخر المعلولات فكلها مبدءا  
 يتضمن العلم بجميع المعلولات انما لا يوجد علم به في جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الاجزاء بل كاشتمال العلم  
 اليه الذي لا ينفك عن السؤال من مسألة على التمهيد الذي بعد ما كاشتمال بيان الشاهد تعالى وهو العلم الاجمالي  
 ولما كان هذا العلم مبدء العلم بالاسباب والمسببات من حيث انها كك كان هذا العلم التفصيلي مبدء الوجود لجميع الموجودات  
 الواقعة في السلسلة على الترتيب الذي يقتضيه العناية الازلية منسوبة على ذلك العلم بسبب طوله ولا يلزم منه ذلك في ذاته  
 تعالى اذ لم يحد في هذه المرتبة الا الانساق الغيرة المحيطة بوجوهه في ذاته في بيان كيفية انشاء العلم بالممكنات في علمه  
 بذاته ويرد عليه ان ذاته تعالى مباشرة للممكنات مسببة ذاتية وصورها المتباينتين لا يتطوى في حضور الآخر ولو فرض انهما  
 اية مستند من العينية وغيرها وبالجملة المار بالانطواء ان لا يكون علمه تعالى بالممكنات خارجا عن علمه بذاته والا لزم الكثرة  
 بل لا بد وان يكون متحد في التحقيق العلمي لكن الانطواء بهذا المعنى لا يمكن ان يكون بين المتباينتين في الوجود كونه  
 يجوز ان يكون علمه بذاته البسيطة علما بجميع اختلافات والمهمات المتخالفات ولذا قال الشيخ المتقول في حكمه الماشترقي  
 متصرفا عليه في المشاؤون وانما علمهم قالوا ان العلم الواجب ليس زائدا عليه بل هو عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المبررة  
 عن المادة قالوا بهد الاشياء عين علمه ما فيقال لهم ان علمهم شيء فيقتضي العلم بالاشياء على علمه بالذات  
 فيها فان عدم الغيب عن الاشياء بوجه غيبتها وانما ان معلومه عنه في ذلك فكل العلم بمعلوله غير ذاته واما ما يقال ان

علم بلازمه منطوق في علمه بذاته كلام لا طائل تحته فان علمه سلبى عند فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب والافق ومن  
المادة سلبى وعدم الوجودية ايضا سلبى فان عدم النسبة لا يجوز ان يمين به انصوراذا الشئ لا يجوز ان يصفه عند انه فان  
الذي حصل يكون غير من عند وافتور فلا يكون الا بين شيئين بل اعم فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب ثم انضا حكيمة  
غير الا في انية فالعلم بها غير العلم بالاشياء فانها ما دلت مطابقة ولا تقننا بل ولا في خارجية فاذا علمنا اننا حكاية  
اجتنابا الى صورة اخرى دون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة وغاية التوجيه من قبل المثانية ما قال ابو بن الماسين  
بعد تهذيبه في مقدمتين الاولى ان العلم كيفية قائمة بالعقل لها نسبة عند وصد الى الامور الخارجية بسببها يتكشف ويثبته و  
ذلك الامر الخارجي ومطابقته للامر الخارجي عبارة عن تحقق تلك النسبة وباعتبار تلك النسبة تدعى تلك الكيفية  
صورة وبالجملة العلم عبارة عن حضور ما له تلك النسبة المخصوصة الى ذلك الشئ والثانية انه يكفي التماثل الاعتباري  
بين العلم والمعلوم وكذا بين المعلومات فيكفي في تعدد المعلومات التماثل الاعتباري كما انه كاف في تماثل العلم والمعلوم  
وبعد تهذيبه في مقدمتين المقتضيتين نقول يجوز ان يكون لأمور كثيرة صورة واحدة بسبب طية يكون لها تلك النسبة المخصوصة  
الى تلك الامور اما الى جميعها او في فتكون صورة المجموع لا لكل واحد والى ما مقتضية حتى تكون صورة لكل واحد منها  
واما انه يمتنع ان يكون امر واحد له تلك النسبة الى اكثر من واحد فغير بين ولا مبین ولما علمت انه يكفي التماثل الاعتباري  
بين العلم والمعلوم وبين المعلومات وتماثلها في التماثل لا يلزم بالاشياء فلو علمت صورة بسبب طية لها النسبة المخصوصة  
المذكورة الى الامور الكثيرة كانت علما بجميع تلك الامور فاقام بيا مجرديا ان النسبة المخصوصة المذكورة الى جميع الاشياء  
وعلم نفسه كان علمه نفسه علما بجميع الاشياء والواجب تعالى ينبغي ان يكون تلك في عالم ذاتية بذاته و سائر الاشياء متماثلة  
له فاعلم بذاته منطوقه علمه بالمكانات اذن احوال ذاته كونه مبدءا لما يقتضيه علمه بذاته علمه بها ولا ينبغي ان في العلم علمه  
غيبه متع في ذات المقام فانه من زال الاقام في كماله بثبوت ان ذواته اجازات او قال في احاطة  
قال الاستناد في بعض حواشيه ويحك عليه مال الاوصاف الانتزاعية بالقياس الى موضوعاتها التي هي في اشياء  
انتزاعها فان من يدرك منتزاع الانتزاع يدرك ذلك الشئ بان ينتزع عنه فالمكانات كلها بمنزلة الاوصاف الانتزاعية  
والاعتبارات العقلية لا سبحانه وهو سبحانه بمنزلة منتزاع انتزاعها بل الصوفية قائلون بربحيث قالوا ليس في  
الوجود الا الواجب تعالى وانا المكانات امر اعتبارية فان العالم عندهم اصل مجتمعة اعتبارية منتزعة عن حقيقة  
واحدة موجودة بسبب النسبة فاعلم بانها في علمه بذاته يثبت لا يثبت عند علمه شئ وتفهيله لا يليق بها  
المقام انتهت العلم ان للانتزاعيات نوعين من الوجود الاول وجود بالوجود وانتزاعها ونوعا للشيء من وجودها

بخلافه والوجود الخارجي في ترتيب الآثار الخارجية عليها وهو متشارك في الانقسام فان انقسام السمار بالمعقوبة مثلاً  
 لا يربط انه خارجي ولا يتحقق للمعقوبة في الخارج فلها وجود متحد مع وجود السمار والا لا يتحقق الانقسام بها في الخارج ولم  
 يمكن المعقوبة المنعقدة منها خارجية وبحسب هذا النحوس الوجود لا مثلاً زعيم الانتراعيات وبين مناشئها بل وجودها  
 عين وجود مناشئها والثاني وجودها في الذين بعد الانتراع في مرتبة الحكاية الذهنية وهذا النحوس وجودها متعارف  
 لوجود مناشئها ومتاثر عنها وهذا النحوس وجودها ليس متشارك في الانقسام فان انقسام السمار بالمعقوبة مثلاً ليس بحسب وجودها  
 في خصوص لحاظ الذين وبالحكمة الاوصاف الانتراعية مع متاثرها لموصوفاتها موجودة ليعين وجود مناشئها  
 وموصوفاتها فمن علم الموصوفات بالحيثية التي هي المتنازل انتراعها علم الاوصاف الانتراعية فالعلم بها ينطوي في العلم  
 بمناشئها ولما كان نسبة الممكنات الى الواجب سبحانه نسبة الاوصاف الانتراعية الى مناشئ انتراعها فالعلم بها  
 ينطوي في علمه بذاته وانت خبير بان هذا انما يصح على راسي الصوفية فانهم قالوا ان الواجب سبحانه وجوده محض لا موجود  
 في الواقع سواء واما الممكنات فما ثبتت راحة الوجود وانما هي من قبيل الاعتباريات والانتراعيات المنزوعة عن حقيقة  
 واحدة بسيطة فذاته اذا عرفت من غير اعتبار خصوصية وتعيين فهو الحق المطلق وهو نفس الوجود المطلق واذا عرفت  
 مع تعيين من تعييناته فما كان فلا حقيقة له الاعتبار نفس الوجود مع تعيين ما والتعيينات امور اعتبارية انتراعية لا تتحقق لها  
 في الاعميان ولما لم يكن في الاعميان النفس الوجود المطلق لم يجمع انتراع التعينات الا منه تعالى فادراك ذاته لذاته  
 بذاته هو العلم الاجمالي المتعقوب فيه ادراك ما لها من التعينات اللاتناهية التي هي عالم الامكان وادراك التعينات المنزوعة  
 عن نفس ذاته المحاضرة عنده تعالى هو العلم فلا يلزم تميز المعلوم المحض ولا الحشاش المباش بالمباش ولا يصح هذا العلم  
 راسي اسلاف الشارح اصلاً لانه مع القول بكون وجود الممكن عين وجود الواجب يزعم ان الممكنات فوالت مباينة لذاته  
 الواجب تعالى فكيف يكون نسبة ذوات الممكنات الى ذات الواجب سبحانه نسبة الاوصاف الانتراعية الى مناشئ  
 انتراعها والى هذا المعنى اشار الشارح في الحاشية بقوله بمنزلة الاوصاف الانتراعية واتي بكلمة الترتي في قوله بل المعقوبة  
 آه فتأمل في ذلك الظلال وآثاره فاعرفت ان الصوفية قدس اعداسرارهم ذهبوا الى ان مصداق الوجود حقيقة واحدة  
 مطلقة ومع وحدتها تنطوية تطورات شتى فهي مطلقة مع تعييناتها وبسطة في تشخصاتها فالحل هي الحقيقة المنبجلة  
 المنطوية تطورات شتى يستحيل ان يكون تلك الحقيقة مفيدة بتعيين خاص كما يستحيل ان تكون كلية مبهمه والامكانات  
 مصداق للوجود بنفسها فهي مطلقة عن كل قيد صالحة لكل تعيين والاشياء التي تيراسي متاخرة مباينة اياها انما هي من  
 شيوئها وتعييناتها الناطية عن نفس ذاتها وبأجله مصداق الوجود حقيقة واحدة بذاتها واجبة لذاتها منسبطة في تطوراتها

من مقتضى تعييناتها وتطوراتها ليدت زائدة عليها ولا تعيناتها منقضة اليها بل هي منقضية لاعتبارات وينبغي وجوبها وحصل للاختيار  
 وهي فروغها وهي الحقيقة والاستيلاء والها وهي الزيادة عنها وانما بالحق المحقق الذي في الزيادة وليس  
 العلول مباينة الذات العلة ولا يولد الزيادة لذات العلة شأن من تميزها ووجوبها بها مباينة من حيثياتها  
 الى غير ذلك من التيارات اللائقة فالعلول اذن ليس الا اعتباريا فاما ان اعتبر من حيثياتها الى العلة وعلى  
 النحو الذي نسب اليه كان كتحقق وان اعتبر ذاتها مستقلة كان كعدم ما يلزمها وانما انما في صورته في القطن كان  
 موجودا اذا اعتبر باعتبارها ذاتا على حيال كان ممنا من تلك الحقائق انما هي متباينة ما يجتمع انما هي تعرف قول  
 من قال الاعيان التي كانت كانت راسخة الوجود وانما في تلك الوجودات انما هي متباينة ما يجتمع انما هي تعرف قول  
 معار الى انما ابتدأ او بواسطة فهو الذات الحقيقية والحل شيعة وانما في تلك الوجودات انما هي متباينة ما يجتمع انما هي تعرف قول  
 فليس في الوجود ذات مستعدة بل ذات واعادة لها صفات متعددة متشعبة في كمال الله تعالى هو الذي كماله  
 لا هو ملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز المتكبر ذو الجلال والاكرام انما هي متباينة ما يجتمع انما هي تعرف قول  
 اذا اعتبر ذاتها مستقلة مباينة لذات العلة فهي متشعبة وحر وذا ظهور وانما في تلك الوجودات انما هي متباينة ما يجتمع انما هي تعرف قول  
 والوجود والظهور وانما في تلك الوجودات انما هي متباينة ما يجتمع انما هي تعرف قول  
 الامكانية بذواتها ليست بوجودها اصلا والموجود باحقيقته انما هي ذاتها لا غير ولا يجتمع وجود الالهة لعلها بالها  
 انما في تلك الوجودات انما هي متباينة ما يجتمع انما هي تعرف قول  
 عليه على انما في تلك الوجودات انما هي متباينة ما يجتمع انما هي تعرف قول  
 حال الانسان في علمه على تلك الناحية الاولى ان يكون علمه تعليميا زائدا على ما في سبيل التمثال من مقول الى مقول  
 على سبيل التدرج والثاني ان يحصل له ملكة يحصل من مائة العلوم والادراكات فيكون حجب "سول تلك الملكة  
 على انما في تلك الوجودات انما هي متباينة ما يجتمع انما هي تعرف قول  
 في تلك الوجودات انما هي متباينة ما يجتمع انما هي تعرف قول  
 عليه سائل كثيرة ومعدة فيحصل له علم إجمالي هو اسب اعلى ثم يات به التفصيل شيئا فشيئا فبما عليه في تلك الناحية  
 انما في تلك الوجودات انما هي متباينة ما يجتمع انما هي تعرف قول  
 في تلك الوجودات انما هي متباينة ما يجتمع انما هي تعرف قول  
 في تلك الوجودات انما هي متباينة ما يجتمع انما هي تعرف قول

سبحانه ذات بذاته فان قيل اعلم بالشئ على الوجه الثالث ايتى علم بالقوة الا انه قوة قربية من الفعل يقال ان لصاحبه يقينا  
 بالفعل ان هذا حاصل له اى علمه باجوبة هذه المسائل حاصل عنده متى شاء وقصد ولا تفاوت في المعلوم بالعلم الاجمالى والافضل  
 بالعلم التفصيلى في نفس المدرك انما التفاوت بينهما في نحو الادرأك فالمعلوم بالعلم الاجمالى هو ان جميع ما دخل في اجواب  
 عن هذه المسئلة حاصل وبه صورة علمية واحدة مطلقة بحكمة المقدمات التى لها دخل في اجواب وليست صورته كل  
 واحد من المقدمات ملحوظا بل باطن على حدة فاذا اخذ في الاجابة حصل كل مقدمة بصورتها الخاصة فبما تنب في النفس تلك  
 المقدمات وتكثر الصور فيحصل العلم التفصيلى فالمعلوم في كلتا الحالتين ليس الا ما هو جواب عن تلك المسئلة لكن  
 في احدهما بصورة واحدة وفى الاخرى صور متعددة متكررة وتكثر ذلك لقصور المحذور ونقص المبدأ فالاول علم اجمالى  
 يتقنه الانسان مثلاً والثانى علم تفصيلى لهما والمعلوم في كلا الحالتين ليس الا حقيقة الانسان هذا يحصل ما قاله فقال  
 فى التعليقات علم الاول تعالى ليس هو مثل علمنا فان العلم فينا بالشئ يوجب التكثير وعلمه لا يوجب التكثير فانه لا يوجب  
 التكثير بمعنى علمنا نفسانياً والذى لا يوجب بمعنى تفصيلاً مثال ذلك هو انه اذا كان رجل يكون بينه وبين غيره مشاطرة فيورد  
 صاحبه كلاماً طويلاً فيأخذ العاقل فى جواب تلك الكلمات فتخرج اولاً خاطراً يتيقن بذلك الخاطرة فيورد اجوبة جميع ما قاله  
 من دون ان يخطر بباله تلك الاجابة ثم يات بعد ذلك فى ترتيب صورة صورة وكلية وكلية ويعبر عن تلك التفصيل  
 بجارات كثيرة وكلا العلمين علم بالفعل فان باخاطر الاول يتيقن بان اجوبة جميع ما قاله صاحبه وذلك التيقن بالفعل تلك  
 هو علم بالفعل فالاول هو علم هو مبدا لما بعده وفاعل للعلم الثانى والثانى هو علم الفاعلى والثانى يوجب الكثرة والاول  
 لا يوجب الكثرة اذا العلم الاول اضافة الى كل واحد من التفصيل ثم الاضافة لا يوجب الكثرة على ان كل تفصيل من  
 تلك التفصيل مقول كلياً يقسم الى تفصيل اخرى كثيرة ومقائيس كثيرة فانه اذا كان قياس يوجب تجميع مقدمات ما كثر  
 اخرى وكل واحد من هذه الجملة مقول به رغبة تفصيل بحسبه فعلم واجب لوجوده على الوجه الاول بل اشد به الاله دايخ  
 بخرد انتهى وفيه ان علم البارئ تعالى علم بالفعل من كل وجه وليس فيه استعداد وقوة اسماً والجب في تلك الحالة انما يعلم  
 بالفعل ان له قدرة على ما هو رافع لا اكره ان ليس له الملكة التفصيل وليس فيه كمال تميز للمعلوم غاية الارادة يحصل صورة  
 واحدة قابلة للتفصيل الى صور كثيرة فبما ان بين صرافة القوة ومحضة الفعل فالمثال غير مطابق للمثال ولذا قال  
 الشيخ المقتول فى حكمة الاشراق واما ما شرعوا من المثال من الفرق بين العلم التفصيل بمسائل وبين العلم بالقوة  
 بها وبين مسائل ذكرت فوجد الانسان عن نفسه علماً بجوابها لا يفتح فان ما يجد الانسان من نفسه عند عرض المسائل ثم  
 بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على اجابة هذه المسائل المذكورة وهذه القوة اقرب مما كانت فان القوة من جهة الابدان

عالماً بكل واحد لم يكن عنده صورة كل واحد واحد واجب لوجوده من ذلك فلا شبهة ما قال الشارح في الناحية  
 اعلم ان هذا الظاهر واشباهه كالشجرة والنواة من حيث ان ما في الشجرة من الغصون والاوراق والثمار من جهة في  
 النواة من غير تحليل وتركيب النواة بمدر كل واحد منها وكذا البذر والامواج لا يكون منقياً تماماً لثباته تعالى بالنسبة  
 الى الممكنات فانه متعال عن هذا القياس لا يشبهه شيء اذ لا شبهة له ولا ندله ولا اعتدله لكن مدارك القاطرة لا يتطيل  
 هذا النحو من الاجمال الذي يتقيد عن التحليل والتركيب ويتعالى عن عدم الاستيعاب في نوا العلم في ادراك  
 هذا النحو من الابل فالمتجلى الى تصوير الاجمال الذي يكون فوق الابل والتفصيل الموجود في احد الحى ووجوده  
 في العلم بالشيء مع عدم الابداء عاده فاوروث هذه النظائر المفيدة في تصويره وتخليصه في الابداء المتعدي  
 عقولنا عن تجويزه ولا يستنكر عن تحقق ما هو متعال عنه ولا تجعلها مقياً تماماً لثباته تعالى عنه انتهت الحق الى تلك  
 وجوداته تعالى آه يعني ان نسبة الممكنات اليه تعالى كنسبة التفصيل الى اعماله الابل بالثباته في ذلك في  
 فانها بمدر تفصيل وذلك التفصيل مكتشف بتلك الحالة قبل ان تفصل فاما ان التفصيل وجوده بين احد بها  
 هو عين وجود تلك الحالة والتفصيل مرتب عليه كالممكن وجوده ان يتعالى هو عين وجود الواجب تعالى بمدر التفصيل  
 مرتب عليه بهذا النحو من الوجود ويتنازل كل ممكن من الممكنات في ذلك التفصيل فكل من تلك التفصيل  
 يمكن من غير سبق الاجمال عليه سخافات وجود الممكن كذا قال الشارح في ابوابه في ذلك في العلم  
 انه قد وقع في كلام الحكماء ان البارئ سبحانه كل الاشياء على وجه لا يفتقر في احدية وبها على ما لا يفتقر لبعضها  
 بل انهم ان علمه تعالى بذاته هو نفس وجوده وتلك الاعيان موجودة في ذاتها فهي ايضا معقولة بعقل واحد هو عقل  
 الذات فهي مع كثرتها موجودة بوجه واحد او العقل والوجود هناك واحد فعلمه بالاشياء كلها في مرتبة واحدة قبل  
 وجودها وهو علم فعلي بسبب لوجه واحد في الخارج لان علمه تعالى بذاته هو وجوده وذاته ذوات الوجود وبعينه علم بالاشياء  
 بعينه بسبب لوجودها في الخارج فالواجب تعالى بوجوده واحد يعقلها اولاً فيل الابداء ويعقلها ثانياً بعد ابداءها  
 فيعقل واحد يعقلها ثالثاً واختار باختلاف وجود الواجب سبحانه وجود تام كامل ليس فيه شائبة من النقص والاعتدال  
 وبسبب الذات وكل بسيط الذات يجب ان يكون قد خرج فيه جميع الكمالات من القوة الى الفعل معني انه لا قوة له  
 الا الفعلية المحضة لانه لا جهة له سواء ولا يعاين صغيق ولا كبيرة الا لتصاها فهو وجوده في العلم  
 فاما ان له في نفسه ذاتاً فبشيء من الموهومات لم عين وجوده قابل مثلاً بالاعيان والذى يصح عن جميع الشواهد  
 العينية والنفائس كان عالماً بكل شيء لانه محيط به فيوغل الاشياء وطول الوجود من غير شوب فهو لوحدة كل الوجود

من غير شوب وفقد العلم هناك واحد ومع وحدته يجب ان يكون علما بكل شئ اولو بقى شئ من الاشياء لا يكون العلم  
 علما به ولا شك ان ذلك العلم من جملة افراد العلم فلم يخرج جميع افراد العلم من القوة الى الفعل والعجب ان اتباع  
 المشائية مع انطقن بهذا المعنى ذهبوا الى القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى زعمائهم ان امر الحاشية لا يتم الا  
 باول علم تفصيلي ولا يكفي احكام الاجمالي فافهم **قوله** وهذا العلم تفصيلي آه اعلم انهم قالوا مراتب العلم تفصيلي اربع  
 الاول ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقل المجر عند المشائية وبالذات  
 القاسية عند اهل الاشراقية فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر عنده تعالى بذاته مع ما هو يكون فيه من صور  
 الكميات مجرداتها وما دياتها بساطها ومركباتها من الجواهر والاعراض فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي  
 الذي هو عين ذاته المقدسة وبسيط بالنسبة الى باقي المراتب وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة بالروح المحفوظ والنبات  
 الكلي في الاصطلاح الصوفية وبالنفس الفلكي المجر عند الحكماء فالروح المحفوظ حاضر عنده تعالى بذاته مع انطقن  
 فيه من صور الكميات وهو علم تفصيلي بالنسبة الى ما فوقه وثالثها كتاب المحو والاثبات وهي القوى السيمائية التي  
 تنطقن فيها صور الخبزيات المادية وهي المنطبعة في الاجرام العلوية ونسبتها الى تلك الاجرام نسبة افعالها اليها  
 كما صرح به المحقق الطوسي فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورايها سائر الموجودات الخارجية  
 وانه يهتبه الحاضرة عنده تعالى في مرتبة الابدان لما كان نسبة الازمنة والامكنة اليه سبحانه نسبة واحدة فالتغير في الكميات  
 انما هو في انفسها وقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة اليه تعالى فكما في رتبة واحدة وسبغ تفصيل الكلام في هذا  
 المرام ان اشار الله تعالى **قوله** علم الغنى يستفاد من وجودها آه قال في الحاشية ليس المراد بالافعال ههنا الانفعال  
 الذي هو من شأن الهميولي بل مجرد كونه مستفادا من الغنى المعلوم وهذا العلم ليس من صفاته الكليات  
 غاية ما يقال انه اصطلاح جديد ولا مشاهد فيه انتهت انت تعلم ان القول يكون علمه سبحانه انفعاليا مستفادا من  
 الغير مخالفا لصفوهم وتصرحاتهم قال الشيخ في الطهيات الشفاء ليس يجوز ان يكون واجب الوجود ويعقل الاشياء  
 من الاشياء والا فانه متقو بهما يعقل فيكون تقو بها بالاشياء واما عارضتها لها ان يعقل فلا تكون واجبة الوجود  
 بل لا بد من حال او يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون غيره  
 فينبغي ان لا يصول السابقة تبطل هذا وما شبهه وقال في التعليقات ليس في الاول افعال البتة او ليس فيه  
 قوة بل هو فعل محض وهذه الافعال التي تنسب اليها كلها باطلات فانه لا يفعل عن شئ وقال فيها ايضا ان ورد  
 في ذات الباري تعالى شئ من خارج يكون ثمة افعال ويكون هناك قابل له لانه يكون بعد ما لم يكن وكما ان





وان يفتش عن الغير وهو يستدعي الانفعال بخلاف التفصيل الفاعل عن ذات العاقل فانه لا يقضي الا مطلقا  
لا القبول المستدعي للانفعال فتأمل فكل واحد من النحوي علم حضوري آه فيه نظر ظاهر لان ذوات الاشياء  
ليست متحققة قبل وجودها فكيف يكون علمه تعالى بها قبل وجودها علما حضوريا وهو عبارة عن حضور ذات المعلوم  
عند العالم وبالكلمة لا بد في العلم الحضوري من حضور المعلوم ووجوده عند العالم مع انه لا وجود للمعلوم في مرتبة العلم  
الفعلي المتقدم على الاليجاد اصلا فكيف يكون هذا النحوي العلم حضوريا ولذا قال بعض الاعلام قد ان العلم الاجمالي للذات  
سواءه ليس حضوريا ولا حصوليا فانه ليس بحضور الصورة ولا بحصولها بل بحضور ما هو جاعل خالق وهذا النحوي العلم  
مستلزم للحضوري والحصولي والتقسيم الى الحضوري والحصولي انما هو للعلم الذي يكون عين المعلوم واما الذي يكون  
غيره فان كان امر واحد متشكرا لاكتشاف المعلومات كلها فهو علم اجمالي آهي وان كان متشكرا لاكتشاف بعض دون  
بعض فليس بمحقق عندهم وما قال بعض اشراج في بعض حاشية ان علم الباري تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته او  
بالنظر الى ذات الممكن عين ذاته فعلمه حضوري مطلقا فان الباري سبحانه بحضور ذاته عند ذاته يكشف الاشياء  
له به فالذات هي المعلومة حقيقة وبالذات والممكنات كلها معلومة بالعرض ليس بشيء لانه لا اختار في ان ذوات  
الممكنات مباينة لذاته تعالى فلا يلزم بحضور ذاته عند ذاته اكتشاف الاشياء لديه فلا تكون الممكنات معلومة اصلا  
لا بالذات ولا بالعرض وان قيل بالتخاد ذوات الممكنات مع ذات الواجب سبحانه فمع كونه باطلا عند المتأخرين لا معنى  
لكون الممكنات معلومة بالعرض وكون ذاته تعالى معلومة بالذات بل يرح اكتشاف الذات بعينه اكتشاف الممكنات  
وبالحجج القول بان الممكنات معلومة بالعرض مما لا يحصل له فافهم قول القول الفصيل في هذا المقام ما فاذا الاستعداد  
العلمية اني قد اتى ان اريد بالحضوري ما لا يكون بحصول صورة المعلوم في العالم فلا ريب ان حضوري وان اريد به يكون  
عين المعلوم بلا افتراض في المصادق فبهذا العلم من حيث انه كما شئت لذاته تعالى حضوري بلا ريب واما من حيث انه كما شئت  
للممكنات فان قيل بالتخاد الواجب والممكنات في تلك المرتبة كما هو منسوب الصوفية وهو الذي ينطبق عليه كلام اشراج  
الطباطبائي فانه العلم الحضوري لا يشبهه وان قيل بمباينة الواجب للممكنات كما هو منسوب المتأخرين فهذا العلم  
على هذا التقدير ليس حضوريا كما انه ليس حصولي والتقسيم الى الحضوري والحصولي ليس الا للعلم الذي يكون عين المعلوم  
وان كان عينه ذاتا واعتبارا فهو حضوري وان كان عينه ذاتا وغيره اعتبارا فهو علم حصولي هذا هو الكلام في العلم  
الفعلي المتقدم على الاليجاد واما العلم التفصيلي فليس حضوريا عند الفاعل في اشياء وسائر اتباع الشائعية القائلين بحصول  
صور الممكنات في ذاته تعالى واما على رأي صاحب الاشراف والمحقق الطوسي وسائر المتأخرين فهو علم حضوري فافهم

ولا تنقل قول أي لا يبرهن عليه أو أعلم أن البرهان قياس مركب من مقدمات يقينية فينتهي بحسب أن تكون يقينية  
 أو لازم اليقيني يقيني لا محالة وهو قيمان لمي وآتي أما الذي يكون احد الاوسط فيه علته ثبوت الاكبر فلا يخفى  
 في الواقع كما انه علة لهصول التعمدين بانكلم الذي هو المطلق قد يكون الاوسط علة لوجود الاكبر نفسه مع كونه علة لوجود  
 للاصغر وقد يكون علة لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا لآما الاول  
 فمثاله زيد مجموع لانه من الاخطاء وكل متضمن للاختصاص مجموع فزيد مجموع فكما ان النفس الاخطاء علة لثبوت اشئ  
 لزيد لكتم في الذين لك هو علة لوجوده انتهى في الواقع ايضا فوكلفه انشطة مستهالسا وكل خشيته استهالسا فشرقا فزيد فزيد  
 فوكلم تمي زيد من عفوته الصغر وكل حي من عفوته الصغر فانها تنوب غبا جمعي زيد تنوب غبا واما الثاني فهو  
 ما يكون الاوسط فيه علة لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة له على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا بحسب وجوده  
 في نفسه فكما ان الحركة الى فوق محمول لطبيعة النار وعلة لهصولها في انية الطبيعة فالأوسط وان كان معلولا لأكبر  
 بحسب وجوده في نفسه لكنه علة لوجود الاكبر للاصغر واما الثاني فهو الذي يكون الاوسط فيه علة لكم في الذين و  
 لا يكون علة له في الواقع بل قد يكون محولا لوجود الاكبر للاصغر وهذا القسم يسمى دليلا قد يكون في الوجود او علة  
 لوجود الاكبر للاصغر ولا معلولا بل امر متضايفا او مساويا بالنسبة الى علة ما او ما ضامعة بالطبع وايضا  
 الان على الاطلاق مثال الاول فوكلم زيد متضمن للاخطاء مجموع وكل متضمن للنفس الاخطاء قد يتضمن الاخطاء  
 فوجوده انتهى ثبوت كونه متضمن للاخطاء في الذين وليس علة له في نفس الاول بل الام بالعكس ومثال الثاني  
 فوكلم هذا المجموع عرض له بول ابيض فاشترى في علة الحادة وكل من يعرض له ذلك خيف عليه السر سام فبما الظاهر  
 يتجاف عليه السر سام فظاهر ان البول الابيض والسر سام متضام معلولان لعلة واحدة وهي حركة الاخطاء الحادة الى  
 ما حجة الدلخ وان فاعيا نحوه وليس احدهما علة او معلولا للآخر أو عرفت هذا فاعلم ان الشارح قد علم بظاهرهما  
 قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيئات الشفاء انه لا يبرهن عليه بل هو البرهان على كل شئ انما عليه الدليل  
 الواسعة والظاهر ان المراد بالبرهان برهان العلم لانه هو المتبادر عند الاطلاق لكونه فردا كاملا منه فالمعنى البرهان  
 تميا على وجوده تعالى بل هو البرهان على ما في عالم الجواز لا يمكن فهو الشاهد على كل مهيئة ووجوده كل ذات له  
 كما قال عرس قائل اولم يخف بربك ان شئ شبيه وقال سبحانه ان شئ اكبر شهادة قل الله قال الله تعالى  
 شهادته انه لا اله الا هو ومنها كلامه هو ان يلزم على هذا ان لا يمكن افتراض البرهان على وجوده تعالى لعدم كونه محولا  
 مع انه باطل فظنا لوجود البرهان على وجوده وقد صرح الشيخ في اواخر آيات الشفاء بان وجوده والبيد الا بال

جل ذكره ليس بينا ولا هو يابوس عن بياضه وفتح عليه ان اجبت عن انية المبدأ الاول انها هوى العلم الاكبر واجبت  
 بان الواجب سبحانه وان لم يكن عليه برهان حقيقي اذ لا سبب له الا ان ذاته تعالى برهن عليه ببرهان شبيه بالعلمي في  
 افادة اليقين فان ذاته بذاته وان كان اقدم من كل شئ لكن كونه صانعا للعالم كماله وسط هو مثل المصنوع سفة  
 قولنا العالم مصنوع فالوسط علت لا ثبات كونه صانعا للعالم في قولنا العالم مصنوع وكل مصنوع له صانع فالبرهان  
 عليه بالذات في هذا البرهان وجود الصانع للعالم واذا ثبت هذا بالبرهان ثبت وجود الصانع في نفسه ونسب العلم  
 به يقينا بهذا التدبير وذلك لان وجود شئ لغيره يقتضي وجوده بالضرورة فيكون العالم مصنوعا على الكون فاذ كان  
 واجب بالذات فلا استدلال بوجود العالم على وجوده تعالى برهان لمي وقد زعم المحقق الرواني ان على وجوده  
 تعالى برهانا للمباني وبينة بان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لذاته لا على ذاته تعالى سفة  
 نفسه الذي هو على كل شئ وكون طبيعة الموجد مشتتة على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة وهو  
 متشقة تلك الطبيعة فالاستدلال بحال الطبيعة على حال آخر معلول للجمال الاول فان تحقق موجود ما يدل  
 على ان بعض افراده واجب فيتحقق حال له وكون بعض افراده واجبا حاله اخرى معلول للاولى ورويان موضوع  
 المسئلة يكون بعض الموجد ومحمول له هو مفهوم واجب الوجود فحده الا وسدا ان كان علتة لثبوت هذا المفهوم لهذا  
 المفهوم في الذهن والحاج معا لزم كونه تعالى معلولا لغيره اذ الدليل انما يدل على ان وجوده لهذا المفهوم معلل  
 بذلك وقد تقتصر في فن البرهان ان ليس للمجولات وجود في انفسها الا وجوداتها لموجوداتها فلا يكون ثبوت مفهوم  
 الواجب لذاته الذي هو محمول في هذه المسئلة لمفهوم بعض الموجد ومعللا لثباته كان وجوده في نفسه كك والوسم ان  
 معلولين الوجود والراي ليس بلزوما لمعلولين وجوده تعالى في نفسه فالثابت ليس الا الاول من الامرين فلا يكون  
 الدليل محطيا لما هو المطلوب ايضا يقتضي مفهوم الموجود ان كان هذا الضرور لزم ان لا يكون له فرد ممكن كس النامي  
 بطه بهته واعترا فامنه ايضا فالمقدم شله وضرور لزم ان مفهوم الموجود ان كان متفصيا لذلك لا يكون له في تحققة  
 احتياج الى غيره فيكون ذاته عليه عن الغير فلا يكون مكانا ثم قال هذا المحقق وان شئت قلت ليس الاستدلال  
 على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوت له على ما ذكر الشيخ في الاستدلال الوجود المولف على  
 وجود المولف ووجود الواجب علت لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشئ في نفسه على شئ  
 وفي وجوده عند آخر معلولا وفيه ان احد هذين الوجودين ان كان غير الآخر لم يكن الثابت بالبرهان ما هو المطلوب  
 اذ الثابت ليس الا ما هو المعلول على ما هو مقتضى البرهان العلمي وان كان عليه كان معلولين مستندة للمعلولين

وخلصني ان المراد بنفي البرهان عليه نفى البرهان الذي يكون الاوسط فيه علته للأكبر بحسب نفسه بان يكون علته لذاته  
كما انه علته للثبوت لا الصغر فيكون علته للوجود والينفاد البرهان في هذه الصورة يستلزم احد وبالعكس كما صرح به  
الشيخ في برهان الشفا واذلاصله فلا برهان عليه ليس شئ غير ذاته برهانا عليه بل هو البرهان على كل شئ وما قيل  
في بيان انه لا برهان عليه انه لو كان الواجب سبحانه حاصل بطريق البرهان يلزم وجوده في الاذيان لا يستدعي  
البرهان مطلقا ثبوت الاكبر للصغر فيها ليكن لها انكسب ما تشتمل عليه من الاوسط والتالي لها اذ يبرز منه ان  
يكون وجوده الذي ينفي بما هو كلك وجودا خارجيا كما سبق ففيه نظرا اما ولا فلا ان البرهان لا يستدعي ارتسام المبهمة من  
عليه بكنه ذاته وحقيقته في الذهن انما يستدعي وجود عنوانه لاسيما عند الضرورة والاضطرار واما ثانيا فلا يثبت  
ان لا يصح القول بكونه برهانا على شئ والا لزم ارتسامه في الاذيان واما ثانيا فلا يستلزم ان لا يكون معلونا بالضرورة  
ايضا والا لزم ارتسامه في الاذيان ويمكن ان يقال لنفي هو البرهان مطلقا لما كان او انما كما قال الشيخ سفت  
التعليقات فاما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويطوف كواجب الوجود فانه لا عدل بل يتصور بذاته اذ لا يتقيد في نفسه  
الى شئ اذ هو اولي بالضرورة ويعرف بذاته اذ لا سبب له وايضا قال فيها نحن انما عرفنا واجب الوجود بذاته معرفة  
اوانية من غير اكتساب فانا نقسم الوجود الى الواجب الممكن ثم نعرف ان واجب الوجود بذاته يجب ان يكون واحدا  
ونعرف هذا بضرورة لا بضرورة اولي وانه واجب الوجود وقال ايضا فيها نحن ما وجوده من ذاته ولذا لك  
البرهان تعالى به الحق وما سواه بالكل كما ان واجب الوجود لا يبرهان عليه ولا يعرف الا من ذاته كما قال الله  
تعالى شهد الله انه لا اله الا هو على هذا يندلج ما قال الشارح في الحاشية بذاته على ما قال الشيخ في برهان  
ان لا يقين الدائم الكلي باله سبب لا يجعل الامن جهة سببية ولا سبب له اما من جهة الايمان البتة بوجوبها  
اي بالنظر والاستدلال فلا يرد بالجزئيات المحسوسة المحلولة بالمشايخ من غير نظر الى اسماءها لا لا يتبدل بها  
اليقين الدائم الكلي مع ان الكلام في العلم الاستدلالي واما الاستدلال لوجود المحلول على ان له علته ما هو  
استدلال من العلية على المحلول كقولهم بحسب المؤلف وكل مؤلف فله مؤلف فان الاوسط فيه علته في نفس الامر  
ككون بحسب المؤلف لان المؤلف بالنتج هو المحتاج ومناط الافتقار هو التاليف وفي هذا المقام ابحاث دقيقة  
تقتضي بسطها في الكلام وسبها في انشاء الله تعالى انتهت اعلم ان نقل الشارح عن الشيخ بما ذكره في الفصل التاسع  
من المقالة الاولى من برهان الشفا وهو بعض في ان لا سبب له بطريق علمية مختصة في البهية وان لم يكن يدريها  
فليس الا لياس عنه وقال في الفصل الثامن من تلك المقالة ان الشئ او الحال اذا كان له سبب لثبوت الامن

جهة سببه فان كان الاكبر للاصغر لا سبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود وله ولكل الاوسط للاصغر لكنه بين الوجود  
 للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينتقد برهان يقيني ويكون برهان ان وانما كان يقينيا لان المتقدّمين كليتان  
 واقعتان ليس فيها شك والشك الذي كان في القياس الذي لا كبره سبب لجملة باصغره كان حين لم يعلم من  
 السبب الذي يوجب بل اخذ من جهة هو بها لا يوجب بل يمكن فان كل ذي سبب فانما يوجب بسببه وانما هي فكان بل  
 السبب الذات فكان الاكبر للاصغر لذاته ولكن كان غنيا وكان الاوسط ايضا لذاته لا سبب حتى ان جعل جمل  
 ولكن لم يكن غنيا فقد علمت المقدمه الصغرى بوجودها والكبرى اليك اذا لم يكن الاكبر للموضوعات باللاوسط الا  
 لذاته لا سبب جعل حكمه بجهته ثم قال فقد تحصل من هذا ان برهان الان يعطى في مواضع يقينا وانما هو في السبب  
 فلا يحصل اليقين الدائم الا بالبرهان اللهي ونهنا نقض لما نقله الشارح تناقضا صريحا وغاية ما يقال في دفع  
 التناقض بين كلاميه يستفاد من كلام المحقق المدعى ان ما حكم الشيخ باقامته برهان الان عليه هو لا يكون  
 لثبوت الحكم فيه في الخارج سبب ما حكم به لا يبين البتة الا يكون نسبتة محموله الى موضوعه سبب اصلا ولا تناقض  
 بينهما لا اختلاف الموضوع في الحكمين واعلم انه قال صاحب الكافي المبين في بعض اقواله ان برهان الان  
 قد ينفيد القطع اذا لم يكن نبيا سافرا بل كان لهجة العلم ما من حيث ان الاكبر والاوسط يكونان مبهين من الموضوع  
 وهو الاصغر وذلك في برهان الان على الاطلاق كما اذا كان شي ليس هو بالسيط الحق وله عوارض ذاتية يلزم ذات  
 فخص وجوده ففطرى الملازم له من حيث انه بين الافتقار له واخر منها خفى اللازم من حيث انه غير بين الافتقار  
 بالمتبذلة اليه فيجعل الشيء صاغرا وفطرى اللازم اخفى المبهمة جدا اكبر نقولنا الجواب المجرى وجوده لذاته لا ما وثه وكلما  
 وجوده لذاته لا ما وثه هو عاقل لذاته واما من حيث ان عقد ثبوت الاوسط للاصغر الذي هو سبب بعد انعقاد برهان  
 لم يحا اذا برهن من سبيل العلم على ان مجعولا ما في نفسه لا يصح ان يدخل في الوجود ولا بعلة جاعلة لذاته ثم شوا  
 وجوده فاستدل من وجوده المعلوم لاسم علمته على سبيل الان على وجود علمته جاعلة فاذن ذلك ثم مضى لا علم  
 المضاعف بوجود علمته وبوجوب وجودها وانتفاع لا وجودها علما ضروريا ينتج ان يزول والشارح قد نقل هذا الكلام  
 في فصل البرهان وزعم انه تحقيق لكلام الشيخ بحيث يندفع عنه التناقض بين كلاميه ثم قال وبهذا اظهر ان البرهان  
 الانى على قسامين انى سافرا فينفيد مجرد العلم بقصد لقي بالحكم حكما جازيا لا وجوبيا وهو الذي لا يصح حسب العلم كما اذا  
 استدلل بوجود معلولى علمته واحدة على وجود المعاول الاخر المستندين اليها بجهتين متضاقتين على جمل لا  
 البنية بينهما وجود المعاول على وجود العلة قيل انعقاد البرهان اللهي على ان المعاول لا يوجد الا بعلة موجبة

وثانيهما برهان ان في صحاحه المسمى وهو المسمى للعقل المضاعف وانت تعلم ان هذا لا يصلح لتوجيه الكلام الشيخ لانه قال  
 في فصل البرهان المطلق وفي فتيحه الذين احدهما برهان لم وآخرا برهان ان فالعلم الذي هو اليقين هو الذي  
 يعتقد فيه ان كذا كذا او يعتقد انه لا يمكن ان لا يكون كذا الاعتقاد لا يمكن ان يزول فان قيل التصديق الواقع  
 ان كذا كذا من غير ان يقتصر به التصديق الثاني انه يقيني فهو يقين غير دائم بل هو يقين وقتا ما والبرهان  
 قياس مؤلف يقيني انتهى وهو نفس على ان في مطلق البرهان سواركان لميا وانما يجب ان يكون اليقين دائما  
 لان يكون وقتا ما في غير دائم وقال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من برهان الشفاء قد طعن بعضهم  
 ان اسبب في ان لا يستعمل في البراهين وسط من عرض غريب ان كان لازمالا انه لا يكون علته فخرية للطرف الاكبر  
 فلا يكون البرهان برهان لم وليس الامر على ذلك فان النظر الذي نحن فيه ليس كله في برهان لم حتى اذا لم يكن  
 للشيء برهان لم لم يتغير فيه في هذا الكتاب فصار جدليا او مغالطيا او غير ذلك فانه ليس بصير القياس بان ينتج  
 شيئا صادقا من مقدمات صادقة جدليا ولا مغالطيا ولا شيئا آخر حقا ان يبين في فن آخر من الفنون الخارجة  
 عن البرهان والاقسام الصنائع القياسية اكثر من هذه المحتملة بل هذا الكتاب يشتمل على بيان البرهان الواقع  
 على ما يعمله اليقين بالان وعلى ما يعمله مع الان اللهم فيكون العارض الغريب الذي ليس بجائز لا يجعل القياس  
 خارجا عن البحث في كتاب البرهان ولا يوجب ان لا يكون به يقين وكفى سقوط القول من قال ان ما لا يعرف له  
 علته لا يكون به يقين انه يوجب انه لا يكون له يقين بالبرهان بل ذكره اذ لا سبب له فليعرف انه ضائع اسعى  
 في طلب العلم اذ هو فاقد للشيء الذي يطلب له العلم وهو اليقين بالبرهان تعالى جده وآقاؤه في الحاشية فلا يرداه  
 فتصديقه ان الشيخ بعدما بين ان برهان الان قد يعطى في مواضع يقينا دائما وما فيما له سبب فلا يعطى اليقين الدائم  
 بل فيما لا سبب له قال فان قال قائل اما اذا ثبت صفة علمنا ان لها صانعا ولم يكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو  
 استدلال من المعقول على العلة فالجواب ان هذا على نحوين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله  
 واما كلي كقولك كل جم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يفتح به  
 اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان فان الاعتقاد انما يصح مع وجوده واليقين الدائم  
 لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي والامثال الآخرة فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا  
 هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف لا بضم  
 كان جز من ذي المؤلف وهو المؤلف عليه المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة ثم قال فانه بان

ان الحد الاكبر في الشئ المتيقن اليقيني لا يجوز ان يكون علته لا واسط بل عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط  
 واعتبار الجز غير اعتبار الكل فان المؤلف شئ وذو المؤلف شئ آخر فان المؤلف بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف  
 فمحال ان يكون محمولا على المؤلف واورده عليه بان كون المؤلف علة لوجود ذي المؤلف مما بل كونه مؤلفا معلول لكونه  
 اذا المؤلف او هما معا فان المؤلف نسبة الى المؤلف وكذا كونه المؤلف ولقد تم احدهما على الآخر غير بين واجاب عنه  
 المحقق الدواني في الحاشية القديمة بان المراد بالمؤلف كونه ذا اجزاء وبذو المؤلف المحتاج الى المؤلف ولا شك  
 ان علة الاحتياج الى المؤلف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء ولو كان بسيطاً لم يستجج اليه ليس المراد بالمؤلف المفهوم  
 المضاعف للمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال على كونه ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بان زيد ارج على انه ذو ارج  
 وبالعكس لانها محال وقد صرح به الشيخ في الشفا رايه حيث قال توسيط المضاف قليل الجدي في العاوم لان نفس  
 عليك بان زيد ارج هو عليك بان له اضافة شتمل على عليك بذلك فلا تكون المقدمة الصغرى اعرف من النتيجة فان  
 لم يكن لك بل بحيث يسهل الى ان يبين ان له اضافة فتمتصورت نفس قولك زيد ارج وامثال هذه الاشياء ولى ان  
 شتمت قياسات فضلاً عن ان تكون برابين وفيه ان هذا التوجيه لا يجدي الا في هذا المثال ولا يجدي في مثال آخر  
 والكلام وان قضى الى الاطالة لكنه لا يخلو عن الافادة قوله واما السبيل اليه آه قال في الحاشية اى الى  
 اثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة هذه المطالب بدية غير مستفادة من البرهان انتهت اعلم ان القول  
 ببدية وجوده تعالى وان كان مخالفا لما قال الشيخ في اولى الكليات الشفاران وجوده تعالى لا يجوز ان يكون  
 مسلماً في هذا العلم الموضوع بل هو مطلوب فيه لانه لو لم يكن لك لم يخل اما ان يكون مسلماً في هذا العلم ومطلوب  
 علم آخر واما ان يكون مسلماً في هذا العلم وغير مطلوب في علم آخر وكذا الوجهين باطلان لانه لا يجوز ان يكون مطلوباً في  
 علم آخر لان العلوم الاخرى اما حاقية واما سببية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خامس  
 عن هذه القسمة وليس لافى شئ منها بحث عن اثبات الاله تعالى ولا يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف ذلك باوفاً  
 تامل لاصول كريت عليك ولا يجوز ان يكون غير مطلوب في علم آخر لانه يكون غير مطلوب في علم الاله فيكون  
 انا بينا بنفسه او بايوسا عن بيانه وليس هو بينا بنفسه لا هو بايوسا عن بيانه فان عليه دليل لكنه موافق لكلامه في انه لا يخلو  
 كما سبق نظره اليه قال فيها ان الحكمه عند الحكماء يقع على العلم التام فالعلم التام في باب التصور ان يكون التصور  
 بالحو في باب التصديق ان يعلم الشئ باسبابه ان كان سبب فاما لا سبب له فانه متصور بذاته ولا يرتب بذاته اذ  
 لا سبب له ويقع على الفعل الحكم والفعل الحكم هو ان يكون قد اعطى الشئ جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي



حفظ وجوده بحسب الامكان وان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في المادة  
 بحسب الامكان نفسه كالحقول الفعالة وقال في فصل من حصول برهان الشفاة اما لا علم له في وجوده واما  
 الاشياء المتغيرة عارض في شيء او عارض اول بلا علم ومن فلسفه مبادئ العلوم فانه يصدق من غير قياس يعطى به  
 البتة بل بديه واضحه وهذه الكلمات تصح على كون وجوده تعالى بنينا بنفسه غير محتاج الى دليل مرجع المراد باللائل  
 التنبهيات ان قد يطلق الدليل على التنبه على البديهيات كما انه قد يطلق على الحمد والوسطى في فن البرهان فحيث  
 لا مفيدة آه انت تعلم انه ان اراد ان الدلائل الدالة على وجوده تعالى غير مفيدة للتنبه فليكن البرهان الثاني فيما  
 لا سبب له مقيد لليقين العالم بغيره كما صرح به الشيخ في برهان الشفاة وقد سبق نقل كلامه في الدرس السابق وان  
 اراد انما غير مفيدة للعالم اليقيني فبطلانه ظاهر ما سبق قوله فحماه لم يلداه اعلم ان ما يؤهم احتياجه تعالى فيه حال  
 في حقه منها اتخاذ الولد لنفسه اذ لو كان له ولد لكان لبقاء نوعه متعاقبا افراده والامكان له فائدة يقده بها لكنه  
 محال لوجب بقاء نفسه اذ الواجب لذاته لا يمكن ان يكون معدوما وايضا لو كان له ولد لكانت له صاحبة وله كائنات له  
 صاحبة لكان له شهوة والفرع ولو كان كذلك لكان متناجيا الى الصاحبة مع انه غني على الاطلاق ليس له سائبة الى شيء  
 من الاشياء وبالحكمة الواجب سبحانه واجب بالذات غني على الاطلاق فلا يمكن ان يكون له شريك في الحقيقة اسما  
 فان كان له ولد فلا يخلو اما ان يكون مثله كما للوالد في الحقيقة ام لا على الاول يلزم تعدد الارب على الثاني يجوز  
 معلولا وممكنا كسائر الكمالات فلا يكون له ولد نعم ما افاد بعض الاعلام انه ان الولد لما يكون بانفصال جز من مادة  
 الوالد مستبعد لقبول صورة من نوعه او من جنسه او الواجب سبحانه برى مقدس عن المادة فلا هو مادة يتكون منه  
 بانفصال جز منها ولا هو متكون من مادة فلا هو والد ولا هو مولود واطلاق الاب عليه في الانجيل من لسان المسيح عليه  
 السلام على تقدير حقيقته وكما تارة عن الاسجد والطفلة من روح الهي في رحم امه في له وبيانه ان الوالد له الكفاة عباد  
 عن التلازم في الوجود والعقل فالكفاة بين الشيعين في الوجود هو التلازم بينهما بان يكون كل منهما سائبة في  
 الذات ووجود الآخر وباني الاله كما عنه فلا يتحقق الا بين شيئين كل منهما يجب بالآخر او كلاهما يجب بتأثير او اذ  
 بينهما فان كل شيئين لا يكون احدهما موجبا للآخر ولا يفيدهما شيء ثالث يوقع العاقبة بينهما بان اوجب ذلكا لثالث  
 كلا منهما مع الآخر ولا يفرق بينهما في الوجود والعقل لا ياتي بالنظر الى كل منهما انما كنه الآخر والكفاة بين شيئين  
 في العقل هو ان يكون احدهما موقوفا على العقل الآخر وبالجملة المراد بالكنه والشيء بالساوية في مرتبة الوجود والاعتقاد  
 فيستحيل ان كانه عنه والمثل عبارة عن المساوي في تمام المهينة والحقيقة كبره وعمد فانها متساويان في الالهانية فان

اعتبر في مكاني الشيء ما يماثل في الحقيقة النوعية مع تلازمهما في الوجود او السقوط يكون احص من المثل وان لم يعتبر فيه ذلك بل اعتبر فيه التلازم فقط يكون بينهما عموم وخصوص من وجه واذا عرفت ان التكافؤ بين التبيين عبارة عن التلازم في الوجود او السقوط بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الآخر فلعلك تتفطن ان التكافؤ ليس الا بين وصفي الوالدية والمولودية لا بين ذاتي الوالد والمولود فغايت ما يلزم ان لا يكون وصفا الوالدية والمولودية وتبيين لان لا يكون ذاتا هما وجيبين باجملة وصف الوالدية مكاف لوصف المولودية وهما معلولان لصفة التولد ذاتا ذات الوالد فغير مكاف لذات المولود حتى يلزم تحقق علاقة التلازم بينهما فانهم قد قالوا ومثما لا يخفى قال في الحاشية فان قيل المرأة الحامل يتولد منها الحيية كما يدل عليه المشاهدة ويتولد البعل من الحمار والفرس فلا يجب التماثل بين الوالد والمولود قلنا المراد بالتماثل بهما المشاركة في الاوصاف النفسية وان لم يكن تمام مهية التماثلين في شغل المشاركة في الجنس دون الاتحاد في المهية النوعية انتهت اعلم ان التماثل عند الحكماء عبارة عن الاشتراك في تمام المهية فالتماثلان عندهم هم المشتركان في تمام المهية وقال المتكلمون هما الموجودان المشتركان في الصفات النفسية وهي عندهم عبارة عن كل صفة شوقية راجعة الى نفس الذات لا الى معنى زائد عليها اي لا يحتاج وصف الشيء الى انعكاس امر زائد عليه كالاشائية والوجود واشيئية والحقيقة لاشان وتباينها الصفات المعنوية وهي التي يحتاج في الوصف بها الى انعكاس امر زائد على ذات الموصوف كالتيقن والحدوث او يقال الصفة النفسية هي التي تدل على الذات بدون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات فالمراد بالتماثل بهما ليس هو الاشتراك في تمام المهية كما هو مصطلح الحكماء بل المراد به الاشتراك في الصفات النفسية كما هو اصطلاح المتكلمين وهذا المعنى ليعم المشاركة في الجنس ايضا وليس المراد بالاتحاد في المهية النوعية فلما يرد ماورد في ذلك والواجب ليس بمكاف آه قد عرفت انه لا بد في التكافؤ من التلازم في التحقق بحيث ينتج تحقق الحكم بدون الآخر فالمتكافيان في الوجود ينتج ان يوجد احدهما بدون الآخر والواجب لا يجوز ان يكون مكافيا لموجود آخر سواء كان ذلك الموجود الآخر واجبا او ممكنا لان الواجب ما يوجد مع قطع النظر عن غيره وبغير تصور غيره ولا شيء من المكاني بموجود مع قطع النظر عن غيره وبغير تصور غيره فلا شيء من الواجب بمكاف لموجود آخر واجبا كان او ممكنا وليست فاد منه انه غير مضاف كما وقع عن الشيخ في التكميات الشعار لان المراد به انه غير مكاف من حيث ان المتضايفين هما المتكافيان في الوجود واذا لم يكن الواجب مكافيا لغيره في الوجود لم يكن مضافا ولا لكان بينهما علاقة معلولية او معلولية ثالثة فلا يكون شيء منهما واجب الوجود لذاته فالفئة هو المضاف بهذا المعنى فلا بد ان يكون مضافا لغيره وهذا المعنى ولذا في صرح الشيخ وغيره من الرؤساء ان الاضافة تعرض لجميع الموجودات حتى القيم الواجب بالذات قالوا واجب لهما

مع انه لا يكافى وجود غيره بمعنى ان يتلوا في الوجود وتساويا في الوجود بعرضه الاضافة كالحقيقة والرافعة فلا يراد نقل  
عن غير الخيايم من انه لو اريد بالصفات المضافات حقيقة فليس يوجد الا في الاضافة حقيقة لاني شئ خير باسوار قلنا  
وجوده في الخارج ام لا وان اريد بالصفات المشهورة فانه يوجد في الواجب ايضا وذلك لان المراد بكونه غير مضافات  
او غير مكافى بحسب لوجوده وغيره ولا حاجة في دفعه الى ما قال صاحب الاقنى الملبين اذا حصلت من عندنا ان  
المجبول اولو بالذات بنفس ذات المعلول وجوده حوتية ومن المستبين ان مرتبة ذات العانة متقدمة في الحاصل  
العقل على مرتبة ذات المعلول تقدما بالذات فاذن كل جائز الوجود فانه في مرتبة ذاته المجبولة وفي جوهرية  
المقبولة بزيادة الاضافة الى الجاهل بالمجولية والعلولية او لحاظ ذاته بعينه لحاظ شئ من تلقا شئ واما الجاهل فانه  
متقدمة في مرتبة ليست فيها ذات المجبول فاضافة اجمالية والمجولية ليست كلفظة في تلك المرتبة فاذن هو في مرتبة  
نفس ذاته ليس تعرضه الاضافة بخلاف المجبول فان الاضافة تعرضه في مرتبة نفس ذاته المعلولة وفي شئ هو غير المبرهنة  
المجولية جملة بطلان عمل شريكنا السالف بينهم ذلك حيث قال لا مضاف وانتم تعلم ان هذا الكلام واحد لانه وان تعلم  
ان جعل متعلق بنفس المية وان كان مخالفا لما عليه الشيخ لكن لا ريب ان المية من حيث هي ليست الاسمي واهلنا المجبولة  
ليست في مرتبة ذات المجبول كما انها ليست في مرتبة ذات الجاهل ضرورة ان العارض لا يكون في مرتبة ذات المبرهنة  
فعرض الاضافة للجاهل والمجبول على سبعة واحدة والقول بان اضافة المجولية بينهم المجبول في مرتبة نفس ذات  
مكابرة بل حال المجولية بالقياس الى المية المجولية بعينه حال اجمالية بالقياس الى الجاهل وقولهم الفرق بيننا  
ناش من سوء الفهم في ذلك والممكن لا يماثل له وذلك لان حقيقة الواجب بنفس ذاته مصداق الواجبة ومصداق  
الحكم بالوجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والالزام احتياجي في كونه واجبا وموجودا الى غيره فلا يكون واجبا بذاته والممكن  
ليس وجوده من ذاته بل وجوده من غيره قال الشيخ في الاشارات ما حقق في نفسه الامكان فانه ليس موجودا من ذاته  
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان كان احداهما فلهذا شئ او بعينه فوجوده كل ممكن بوجوده  
هو من غيره يعني ان كل ممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضار ذاته الوجود  
اولى من اقتضاء عدمه لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السواء هو محتاج في وجوده الى غيره والالزام  
ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو محال واذا تحقق ان مصداق وجوب الوجود في الواجب بنفس ذاته بل بامتناعية  
لا يمكنه ان يتحقق في وجوده الى غيره فلهذا تحقق ان الممكن ليس مائلا للواجب فانهم في له بيان الاول انه العكس  
بين اثنين سوار كان عبارة عن التلازم في الوجود او في الوجود والتعلق معا لاجله من علمه مقتضية ويكونا بائنا

وهذه معلومتها او بين معلولين لها لا كيف ما التفق بل من حيث قهقشتى تلك العلة لتعلقها ما وجبته بالكل واحد منهما الى الآخر  
او كل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلول له ولا ارتباط بينهما بالاشتراك الى ثالث لك فلا تعلق لاحدهما  
بالآخر ولا وجوب له بالقياس اليه يمكن للعقل فرض احدهما منه من الآخر فلو كان الواجب مكانيا لوجب آخر كان  
بينهما علاقة ذاتية لزومية فيلزم معلولية الواجب فيلزم فرض الواجبية لهما والى هذا اشار الشيخ في البنية حيث  
قال لا يجوز ان يكون شيان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبآخرة فذات ان  
واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل منهما واجب الوجود بالآخر حتى يكون آو اربا لوجود  
بب وسب واجب الوجود بالذات وجملتها واجب وجود واحد وذلك لان اعتبارها ذاتيتين غير اعتبارها اشتضا اثنين وكل  
واحد منهما واجب وجود لكل منهما وجوب وجود لا بذاته وكل منهما يمكن الوجود بذاته وكل يمكن الوجود بغيره وجودا قدم  
منه لان كل علة اقدم في وجود الذات من المعادل وان لم يكن في الزمان فلكل واحد منهما شئ آخر يقيم به وليدات  
احدهما ذات الآخر على ما وصفنا قلها اذن علل خارجة عنهما اقدم فاذن ليس وجوب وجود كل منهما مستقدا من  
الآخر بل من العلة الخارجية التي اوقعت العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب به وجوده بغيره وجوده بالذات متاخر  
عن وجود ذلك الغير ويتوقف عليه بالجملة اذ اكان ذلك الغير يجب به كان هو اقدم منه ويتوقف على ما هو متوقف  
عليه وجودها محال **قوله** وقد يدل على نفى التماثل انه تقرر على ما قال الشيخ في الهيئات الشفافية ان واجب  
الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فان تكثر تكثر المعنى النوعي بالعوارض حتى يكون شيان لهما وجوب النظر  
والوجود لا يتخالف احدهما الآخر في شئ مما هو غير خارج عن المعنى الذي هو جوهر الحقيقة بل التماثل بان هذا ليس في ذلك  
وذاك ليس ذابا لعدو فلا محالة تكون لواحق لجوهر الحقيقة بهما المباعدة وهذه اللواحق اما ان تعرض للحقيقة الشئ بما  
هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو لك فيجب ان يتفق الكل فيها وقد فرض انها مختلفة فيها واما ان تعرض له عن اسباب  
خارجة لا عن نفس جوهريه فيكون لولا تلك العلة لم تعرض له فيكون لولا تلك العلة لم يختلف فيكون لولا تلك العلة كانت  
الذات واحدة او لم تكن ذات فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بافراده واجب لوجود ذاك بالفراده واجب الوجود  
لان حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل منهما الخاص المنفرد مستقدا من غيره وقد ثبت ان كل  
هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته يمكن الوجود فيكون كل منهما مع انهما واجب الوجود  
بذاتهما يمكن الوجود في حد ذاتهما هذا كلامه والترويد في قوله كانت الذات واحدة او لم تكن ذات اما بناء على انه اذ لم  
يمكن العلة الخارجية متحققة فاما ان يقال لا بد من التعين الوهمي ولا بد من علة ولما فرض ان العلة الخارجية ليست

مع انه لا ينافي وجود غيره بمعنى ان يتلازم في الوجود وتبينوا في الوجوب يعرضه الاضافة كالنفي لثبوتها والارادة في خلافها نقل  
 عن عمر النجاشي من انه لو اريد بالمضاف المضاف الحقيقي فليس يوجد الا في الاضافة الحقيقية لا في شيء غير ما سوار قلنا  
 لوجودها في الخارج ام لا وان اريد بالمضاف المشهورى فانه يوجد في الواجب ايضا وذلك لان المادة يكون غير مضافات  
 انه غير مكافئ بحسب الوجود وغيره ولا حاجة في دفعه الى ما قال صاحب الاقنى المبين اذا تحسنت من جملتنا ان  
 المجمول اولاً وبالذات بنفس ذات المعلول وجوه مرتبة ومن المستبين ان مرتبة ذات العلية متقدمة في الحفظ  
 المنقل على مرتبة ذات المعلول فقد بالذات فاذا كل جائز الوجود فانه في مرتبة ذات المجمول وفي جوه مرتبة  
 المتقدمة بل يرمي الاضافة الى الجاهل بالمجولية والمعلولية او لحاظ ذاته بعينه لحاظ شيء من تلكا شيء واما اجمال ذاته  
 متقدمة في مرتبة ليست فيها ذات المجمول فاضافة الجاهلية والمجولية ليست مكفوفة في تلك المرتبة فاذا هو في مرتبة  
 نفس ذاته ليس تعرضه الاضافة بجماليات المجمول فان الاضافة تعرضه في مرتبة نفس ذاته المعلولة وفي جوه مرتبة  
 المجمولة جلاء بسيطاً ولعل شريكها السامع في ذلك حيث قال المضافات وانت تعلم ان هذا الكلام واحد جلاله وان تعلم  
 ان الجاهل متعلق بنفس المهيئة وان كان مخالفاً لما عليه الشيخ لكن لا ريب ان المهيئة من حيث هي ليست الا هي واما اضافة المجمول  
 ليست في مرتبة ذات المجمول كما انها ليست في مرتبة ذات الجاهل ضرورة ان العارض لا يكون في مرتبة ذات الجاهل  
 فعرض الاضافة للجاهل والمجمول على سنة واحدة والقول بان اضافة المجمولية ياتي المجمول في مرتبة نفس ذاته  
 مكابرة بل حال المجولية بالقياس الى المهيئة المجمولية بعينه حال الجاهلية بالقياس الى الجاهل وقولهم الفرق بينهما  
 ناش من سوء الفهم في ذلك والممكن لا يماثل آه وذلك لان حقيقة الواجب بنفس ذاته مصداق الواجبية بمصداق  
 الحكم بالوجودية بلما جهة اخرى غير ذاته والالزام احتياجي في كونه واجباً وموجوداً الى غيره فلا يكون واجباً بذاته والممكن  
 ليس وجوده من ذاته بل وجوده من غيره قال الشيخ في الاشارات ما حقه في نفسه الامكان فانه ليس موجوداً من ذاته  
 فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان كان احدهما فالحق مشورتي اوسينية فوجود كل ممكن هو وجود  
 هو من غيره يعني ان كل ممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجوداً وان يكون معدوماً فليس اقتضاه ذاته الوجود  
 اولى من اقتضاه عدم الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السواء فهو محتاج في وجوده الى غيره والالزام  
 ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو محال واذا تحقق ان مصداق وجوب الوجود في الواجب نفس ذاته بلما يتبين  
 لانه لا يمكن متعلق في وجوده الى غيره فقد تحقق ان الممكن ليس ماثلاً للواجب فانهم في له وبيان الاول آه والشيخ  
 بين الشيخين سواء كان عبارة عن التلازم في الوجود ام في الوجود والتعلق مثلاً لا بد من علته مقتضية ويكون ما يتبين

وبين معلولها وبين معلولين لها لا كيف ما التفق بل من حيث يقتضي تلك العللة تعلقا ما وحاثة ما لكل واحد منهما الى الآخر  
 اذ كل شيئين ليس احدهما عللة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالاشتراك الى ثالث كك فلا تعلق لاحدهما  
 بالآخر ولا وجوب له بالقياس اليه يمكن للعقل فرض احدهما متفردا بالآخر فلو كان الواجب مكافيا لواجب آخر كان  
 بينهما علاقة ذاتية لازمة فيلزم معلولية الواجب فيلزم خرق فرض الواجبية لهما والى هذا اشار الشيخ في المتيعة حيث  
 قال لا يجوز ان يكون شيئا ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالاخر فذهب ان  
 واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل منهما واجب الوجود بالاخر حتى يكون احدهما لوجود  
 بسبب واجب الوجود بالذات وجعلتها واجب وجود واحد فذلك لان اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما اشتغافيين وكل  
 واحد منهما واجب وجودا لكل منهما وجوب وجودا لذاته وكل منهما ممكن الوجود بذاته وكل ممكن الوجود عللة وجودا قدم  
 منه لان كل عللة اقدم في وجود الذات من المعلول وان لم يكن في الزمان فكل واحد منهما شئ آخر يقوم به وليس ذات  
 احدهما ذات الاخر على ما وصفتها فلها اذن علل خارجة عنها اقدم فاذن ليس وجوب وجود كل منهما مستغادا من  
 الاخر بل من العللة الخارجية التي اوقعت العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب به وجوده بغيره فوجوده بالذات متناخر  
 عن وجود ذلك الغير ويتوقف عليه بالجملة اذ اكان ذلك الغير يجب به كان هو اقدم منه ويتوقف على ما هو متوقف  
 عليه وجودهما محال **قوله** وقد يدل على نفى التماثل انه تقريره على ما قال الشيخ في الهيئات الشفافية واجب  
 الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فان كثرة تكثر المعنى النوعي بالعوارض حتى يكون شيئا لهما وجوب التفرع  
 والوجود لا يتخالف احدهما الاخر في شئ مما هو غير خارج عن المعنى الذي هو جوهر الحقيقة بل التخالف بان هذا ليس في ذلك  
 وذلك ليس ذابا لعددها محالة تكون لواحق لجوهر الحقيقة بها المبانيته وهذه اللواحق اما ان تعرض لحقيقة الشئ بما  
 هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو كذا فيجب ان يتفق الكل فيها وقد فرض انها مختلفة فيها واما ان تعرض له عن اسباب  
 خارجة لا عن نفس هيئته فيكون لولا تلك العللة لم تعرض له فيكون لولا تلك العللة لم تختلف فيكون لولا تلك العللة كانت  
 الذات واحدة ولم تكن ذات فيكون لولا تلك العللة ليس هذا بافراده واجب الوجود وذلك بافراده واجب الوجود  
 لان حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل منهما الخاص المتفرد مستغادا من غيره وقد ثبت ان كل  
 هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في هذه ذات ممكن الوجود فيكون كل منهما مع انهما واجب الوجود  
 بذاتهما ممكن الوجود في هذه ذاتهما هذا كلامه والترديد في قوله كانت الذات واحدة او لم تكن ذاتا بناء على انه اذ لم  
 تكن العللة الخارجية متحققة فاما ان يقال لا بد من التعيين الواجب ولا بد من عللة ولما فرض ان العللة الخارجية ليست

ليست بمحققه فلا بد من ان تكون علته المعنى النوعي فيجب ان تنحصر الذات في شخص واحد ويقال لما قيل ان  
المعنى النوعي ليس بعلة بل العلة هو الامر الخارج فلو فرض انتفاء العلة الخارجة يجب ان لا يتحقق ذات اصلا و  
اما بناء على انه اذا فرض كون الحقيقة الواجبة نوعا مشتركا بين فردين وكان لتخصيصها مستند الى لواحق مستند الى  
اسباب خارجة فاذا فرض انتفاء تلك الاسباب المستترة لانتفاء تلك اللواحق فاما ان يقال ان تلك الحقيقة  
الواجبة لا تلتقي بالثبوتات الحقيقية الموجبة فيكون لتخصيص تلك الحقيقة بنفسها فرض انتفاء تلك اللواحق والاسباب  
الخارجة فتكون منحصرة في شخص واحد ذات واحدة او يقال ان شخص تلك الحقيقة لم يكن بنفسها لانها فرضت  
كلية مبهمة بل كان مستندا الى لواحق واسباب خارجة وقد فرض انتفاءها وانتفاء سبب يوجب انتفاء السبب  
فلا يوجد فرد من تلك الحقيقة فعلى تقدير انتفاءها لا تكون ذات وبذا الوجه وبهذا يظهر ان توهم ان المتيقن على تقدير  
انتفاء الاسباب عدم الذات لانتفاء المهية المجردة اللهم الا بالنظر الى انتفاء الاسباب كلا او بعضها فقد اتى بها لا يعاين  
ففي له فلا يتصور الاختلاف اه قال في الحاشية لا يقال لم لا يجوز ان يكون لتخصيص كل منها مستند الى نوعه المنحصر  
في فرد كما يقال في المفارقات لانا نقول فاذا لا يتماثلان لهما من نوعها على ان وجوب النظر والوجود بنفس فيهما  
فحقيقتهما هو وجوب النظر وهو لا يعلم للاشتراك بين هويات متعددة بالليل المذكرة وانما هما لا يمكن ان يكونا  
واحدة في نسخ قوامها والا يلزم التركيب المستلزم للامكان فهو بعوض خارجة عن قوامها فهي الالهية التي هي وجوب  
النظر والوجود او باسباب خارجة وكلاهما باطلان كما ذكرنا في الكتاب انتهت انت تعلم ان السؤال والجواب  
كلها عجيبان اما السؤال فلانه على تقدير كون التحالف بينهما مستندا الى لواحق هي لمحور المهية او لوجودها بما يتوحد  
لا معنى لتجزئكون تماثل كل منهما مستندا الى نوعه المنحصر في فردا لا اذا كان نوع كل منهما منحصرا في فرد يكون التحالف  
بينها نوعيا فيكونان نوعين متماثلين بالحقيقة لا نوعا مستكرا بالعوارض الشخصية فعلى تقدير كونه نوعا مستكرا  
بالعوارض الشخصية لا معنى لتجزئكون نوع كل منهما منحصرا في فرد والا يلزم كون النوع الواحد نوعين فلا توجد لهذا الا يلزم  
اصلا حتى يحتاج الى الجواب واما الجواب فلان الشارح قد صرح فيما سبق ان المراد بالتماثل ليس هو الاشتراك في  
تمام المهية بل المراد به معنى التماثل والتجانس في الايلام من النبا عن النوعي بينهما ان لا يكونا متماثلين بالصفة  
المراد ثم انه اذا كان وجوب النظر والوجود نفس ذاتها فلا معنى لانتفاءها بعوارض خارجة عن قوامها ضرورة ان الثبوت  
الشيء وامتازة اذا كان زائدا على حقيقة عارضه لا يكون نفس ذاته مصداقا لوجوب النظر والوجود فنتفاءه لا ينافي  
يكون مصداقه فنتفاءه امر اذ اعليه عارضه فليزيم الاحتياج الى الغيبة وهو ينافي الوجوب الذاتي فعلى تقدير

ودوجب التقسرو والوجود نفس في اتيها كما لا يمكن ان يكون امتيازها با مورد اظنه في نسخ قواهما لا تستلزم اسم التركيب لك  
 لا يمكن ان يكون لوجودها من خارجة عن نسخ قواهما والا لا يكون نفس ذواتها مصداقا لوجوب الوجود ونشأته لا تستلزم  
 ويلزم الاختصاص الى الغير المتناهي لوجوب الذاتي وعلى تقدير تسليم كون التمايز لوجودها من خارجة عن نسخ قواها لا يمكن  
 لكون تلك العوارض مستندة الى نفس ذاتها اذ مصداق العوارض ونشأته لا تستلزمها لا يمكن ان يكون نفس الذات قاطبة  
 قفى له فوجوب النظر اذ يعني ان وجوب النظر والوجود نفس حقيقة الواجب سبحانه فلا يمكن ان يوجد هو يتنازع مشترك  
 في مفهوم وجوب الوجود اذ لو وجد هو يتنازع مشترك في وجوب الوجود فلا بد مما يمتاز به احدهما عن الآخر وما بالانفصال  
 اما ان يكون تمام الحقيقة في شئ فما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة اوجهها وهو محال ضرورة ان وجوب  
 الوجود نفس حقيقة الواجب اما ان يكون جزئية فيلزم التركيب وهو يتنازع في وجوب الذاتي واما ان يكون خارجا  
 عن حقيقة فيلزم كون الواجب محتاجا في تعيينه الى الغير والاختصاص يتنازع في وجوب الذاتي وهما اشكال مشهور  
 الى ابن كيمونة نظيره انه لم لا يوزان يكون في الوجود واجبين نوع كل منهما يكون متحصرا في شئ مشترك في وجوب  
 الوجود فيكون هناك هو يتنازع بسيطتان يجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الهيئتين يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون  
 واجب الوجود مشترعا عنهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات  
 كل منهما والافتراق يكون بنفس ذات كل منهما واجبا عنه بعض المتأخرين بان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون ففهم  
 وانتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها حيثية كانت اوسع اعتبار تلك البهيمية وكلما  
 مستحيلا ان الثاني فلان كلامه يمين بنفس ذاته انتشارا لانتزاع الوجود والوجوب الفعلية فهو ممكن في حد ذاته واما  
 الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة اما فيه الحكاية بذلك المعنى مع قطع النظر عن  
 آية حيثية كانت لا يمكن ان تكون حقائق متخالفة الذات غير مشتركة في ذاتي اصلا فان نسبة وجوب الوجود اليها على هذا  
 التقدير نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الهيئات كنسبة الانسانية الى ذات الانسان والحيوانية الى ذات الحيوان  
 حيث ثبت ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه ولك تعدد فيه تابع للتعدد ما ينتزع منه فان الالسانية  
 مثلا مفهوم واحد ينتزع عن ذات كل انسان ولا يمكن اشتراكهما من هوية فرس او بقرة وغير ذلك فاحتاجا الى المعنى  
 مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليه بحسب ذاتها معنى سوار كان ذلك المعنى جذبا او نوحا فاذن لو كان في الوجود  
 واجبان لذاتهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما وكان ما بالانه من الوجود حيثية الذي هو مبدا انتزاع الوجودية  
 المصدرية اليه مشتركا فلا بد من امتياز احدهما عن الآخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين شيئين اذا كانت



ذاتية لا بد وان يكون جهة الاستيلاء والتعظيم ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل فيما بسيطة والتعظيم ينافي الوجوب  
 الذاتي واور وعليه ولا باننا لا نسلم ان اشتراع مفهوم واحد من ذاتين يستلزم اشتراكهما في ذاتي واجواب ما افادنا في  
 العلامة الى قد ان منع استلزام اشتراع مطلق مفهوم واحد من ذاتين اشتراكهما في ذاتي غير متبادر  
 ليس الجواب موقوف على اثبات ذلك ومنع استلزام اشتراع مفهوم واحد من ذاتين اشتراكهما في ذاتي غير متبادر الى  
 ذات الانسان من نفس ذاتين بلا زيادة ومنع ومن دون التفصام امر اشتراكهما في ذاتي هو بنفسه مطلقا لصديق  
 ذلك المفهوم كما يبرز صراحة وثانيا لنقص الامكان المطلق بين الجواهر والاعراض فانه اما ان يكون مشتركا لشيء  
 ذات كل من الجواهر والاعراض بلا اعتبار حقيقة اية حقيقة كانت فيلزم اشتراكهما في ذاتي او يكون مشتركا لشيء ذات  
 كل منهما مع حقيقة زائدة وهو لا فانه اذا قطع النظر عن تلك الحقيقة يلزم ان لا يكونا مشتركين بل اما وجوب مشتركين  
 والجواب ما افيد ان المفهومات لا اشتراكها على انكارها فلو كان الامكان وسلبه على الشيء عنه ومنها اضافي مستبعد  
 كما لمعولية وغيره لا ومنها مفهومات وجودية غير انسانية فالاولى والثانية لا يتفق اشتراكهما من ذاتين اشتراكهما في ذات  
 اصلا او مصداق اسلوب تفارسلها بتأخر عن الذات في الواقع الامر في فاسد البصيرة الاضافات اشتراكها اشتراع  
 عن ذات اذ اقيمت الشيء لا عن نفس الذات ولما التفتة فان كانت مشتركة عن نفس ذاتين بالاشياء زائدة فانها  
 مشتركتين في ذاتي البهية والافلا وثالثا لنقص بالوجود فانه مشترك بين الجواهر والاعراض بل بينهما وبين الجواب  
 سبحانه وقد ثبت ان مصداق الوجود في الكل نفس الحقيقة بلا زيادة حقيقة واقعا مفيد من اشتراع من  
 الحقائق المتبادرة اشتراكهما في ذاتي وسبب اشتراكهما تعالى تحقيق الكلام في هذا المرام في ذلك فلا تقسم بالنسبة  
 الغير لداخلة يعني ان وجوب النظر والوجود نفس حقيقة الواجب فلو كانت فسادا لغيره كانت متقدمة بالنسبة  
 والفصل لا بد من حقيقة الخمس في الحقيقة المعنى الخمس حقيقة من حيث هو منسب بل انما تفيد الفصل في الوجود بال  
 لا تفويها في نفسها فلو كان لوجوب النظر والوجود فصل وجوب ان لا يزيد وجوب النظر والوجود حقيقة وجوب النظر  
 والوجود بل انما يفيد لوجوب الفصل حقيقة وجوب النظر والوجود ليس بالافضل انما كانت النظر والوجود لا حقيقة الجواهر  
 التي هي معنى غير تارة النظر والوجود والموجودية ام خارج عنها فافادة الوجود بالفصل لوجوب النظر والوجود هي  
 افادة نسخ الحقيقة فيلزم ان يدخل الفصل في حقيقة الخمس والخاصة ان وجوب الوجود لو كان جنسا لكان له  
 فصل مقسم الفصل المقسم لغيره وجود الخمس فيكون الفصل المقسم بغير الوجود والوجود نفس حقيقة فيكون انما يفيد  
 الحقيقة ومفيدة الحقيقة فصل مقسم فيلزم ان يكون فصل المقسم مقوما واور على بان المقسم في الحقيقة شيء يتصور

على نحوين الاول تقرير نفس الحقيقة كما هو شأن العلة على طريق جعل بسيط والثاني الدخول في حقيقة شئ في التجربة  
منه كما هو شأن الفصل المقوم فان اراد استدلاله لو كان وجوب الوجود نفسا كان فصلا لمقسم مفيدا للحقيقة ومقوما لها  
على النحو الاول فاللزم مسلم واللازم منقسم لان الفصل المقسم على الجنس فهو مقدر لهية ومفيدة للحقيقة كما هو شأن العلة وان  
اراد انه لو كان جنسا لكان فصلا لمقسم مفيدا للحقيقة ومقوما لها على النحو الثاني فاللزم (دشأن الفصل المقوم تقويم  
هئية النوع بان يدخل في قوامه ويكون جزءا منه وسيجعل منه ومن جزأ آخر هئية ولا يلزم من افادة الفصل المقسم تقويم  
هئية الجنس ان يكون داخل في هئية حتى يلزم ان يكون فصلا مقوما وليعلم ان مقصود المورد انه لا يلزم كون الفصل المقسم  
مقوما كما زعمه المستدل غاية الامر انه يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان لا يكون هو جنسا او جنسا  
محتاج الى الفصل المقسم قطعاً فلا يراد انه لو كان واجب الوجود جنسا فلا بد من فصل مقسم ويستحيل ان يكون فصلا لمقسم  
مفيد الوجود على نحو افادة العلة هئية المعامل لان الجنس هئية من عن العلة فلا محالة يكون فصلا مقوما لما عرفت  
انه لا يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان يكون فصلا لمقسم مقوما وما قال بعض الاعلام ان هذا الدليل  
ينبغي على جعل المؤلف ولا يمكن على هذا التقدير ان يقال ان افادة الفصل المقسم هئية الجنس على نحو افادة العلة هئية  
المعامل نعم يرد عليه ان الدليل على هذا يكون هئيا على جعل المؤلف فيكون هئيا على الفاسد ليس بشئ لان الفصل المقسم  
علة للجنس قطعاً سواء كان يجعل مؤلفا او بسيطا غاية الامر انه على تقدير جعل المؤلف الجاعل يجعل الجنس موجودا وعلى تقدير  
الجعل بسيط يجعل نفس هئية الجنس لا يلزم من ذلك ان يكون الفصل المقسم مقوما لان الفصل المقوم المعنى لا بد ان  
يكون داخل في حقيقة وهذا غير لازم والاصواب ان يقال الجنس لا يحتاج الى الفصل في انصافه بالمعنى الجنسي بل يحتاج  
اليه في تحته موجودا فلو كان وجوب الوجود جنسا لزم ان يكون الجنس محتاجا الى الفصل في المعنى الذي هو الجنس وهذا ظهر  
انه لا يمكن ان يكون هذا المعنى نوعا لان النوع لا يحتاج الى الشخص في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع وعلى التقدير كون  
هذا المعنى نوعا يلزم كون النوع محتاجا الى الشخص في المعنى الذي هو النوع فثبت ان وجوب الوجود معنى شخصي بالغ عن وقوع  
الشركة بذاته ضرورة انه لا يمكن ان يكون معنى عرضيا لذات واجب الوجود والتمكن الذات باعتبار نفس ذاته موجودا  
بل يحتاج الى علة قتال في له و ايضا يلزم انه قال في الحاشية فيلزم الا مكان وايضا يلزم كون الفصول المتقسمة  
جاءا للجنس اذا امرنا بواجب الحقيقة هو الجاعل توضيحه ان استفادة نسخ حقيقة شئ اما بامر خارج فهو الجاعل هو  
مفروض الانتفاء في الواجب لذاته واما بالمقومات فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول الداخلة نسخ الحقيقة عن الوجود  
ان تكون الفصول المتقسمة مقومة هدف لوجوب فروجها فيقسم بها وايضا يلزم ترك الواجب هدف انتهت فيه ما اقبل ان

انفاضة عن حقيقة الشيء قد يطلق على صدور نفس الحقيقة عن الجاسل وقد يطلق على تاتل حقيقة الشيء من ذلك واللازم بهنا  
 هو الاول دون الثاني كما عرفت فلا يلزم كون الفصل المقسم مقارنا وانما يلزم احتياج واجب الوجود الى الجاسل فيخرج  
 الوجه الثاني ويلغو ضرورة الوجه الاول قولك لا يحسب الذات وذلك لما ثبت في محله ان واجب الوجود واجب من جميع جهات  
 اذ كل جهة من جهاته راجعة الى وجوب الوجود وانقراضها بالذات وكلما هو ممكن له فهو واجب له فلا راداة منتظرة ولا علم منتظر  
 وبالجملة ليس صفة من الصفات التي لا منتظرة ومن ثم يقال لا تجب الأشياء بالقياس اليها انما التجددات والتغيرات للمعلومات  
 في نفسها وقياس بعضها الى بعض ولهذا الكلام عرض عريض ليس هذا مشعبه ببيان في ذلك ولا سبب الصفات قد قال  
 في الحاشية تفصيل المقام ان الصفة التثبوتية لا تعالی اما حقيقة مختصة لا تعتبر في مفهومها الاضافة ولا تعرض لها سنة  
 التحقيق فتقطعا وتختصا بحيث يترتب عليها الآثار لا يتوقف على وجود الغير كما يجوزة واما حقيقة ذات اضافة لا تعتبر  
 مفهومها الاضافة لكنها تعرض لها في التحقيق بحيث لا يترتب عليها الآثار الا بتلك الاضافة كالعالمية والقادرية فان كون  
 الذات بحيث اذا وجدت ينكشف عندها او بحيث يكون فيها لا ينظر اليها الفعل والتك بالارادة لا يتوقف تعللها وتوابعها  
 على وجود العلم والمقدور لكنها اذا وجدت تحققت الاضافة لا محالة وتترتب عليها الآثار وتغير بين العلمين بوجوب تغيرها  
 في نفس الموصوف الذي هو سببها وكذا تغير الاضافة التي هي من لواذها في الوجود واما انفاضية موصفة وهي التي تعتبر  
 في مفهومها الاضافة فتقطعا وتختصا بمعنى ترتب الآثار متوقف على الغير وتغير بالاجاب غير الموصوف ولا وصفه انما يلقى  
 بل يرجع الى تغير الامر المباني كما اذا تغير ما بينك وما يشاركه وانت مستقر على مكانه ومتلواها في الواجب تعالى بالرازية  
 نظر الى اتصالها لوجودها بالوجود المرزوق وفيه انما تكون الذات بحيث ترتزق اذا وجد المرزوق فلا فرق بينهما وبين العالمية  
 والقادرية وانه يجب بان المراد بها نفس الاضافة لا مبدئها فخرج هذه المصنوعات الى العرف ولا تعارف في العرف اطلاق  
 الرزاق الا على من يباشر بالارزاق وكذا السخي والجواد يطلق على من يعمل بها فالمعارف فيها نفس الاضافة بخلاف العالم  
 والقادر فانها يطلقان على ما من شأنه العلم والقدره وكذا السميع والبصير وان لم يوجد العلم والمقدور قبل والسميع قبل  
 الرزاقية والسماعة مثلا من الصفات الفاعلية التي لا يتحقق بحيث يظهر منها الآثار الا بها شدة الفعل بها ما هو سببها  
 في المجهض على الشدة وقيل العمل بحسب اصل الفطرة فلا يظهر ولا يعلم الا بعد المباشرة والحق انها من الصفات الحقيقية  
 التي هي ذات اضافة لاسم الاضافات المختصة انتهت وفيها ما أفيد ان العلم في الممكنات صفة قائمة بها ذات اضافة  
 الى المعلومات ولا يصح انصافها بالعلم كونه عالمه الا بقيام تلك الصفة بها وقياها بها لا يتخلف عنها اكتشاف الاشياء التي  
 تتعلق بها تلك الصفة العلم في الواجب سبحانه وان لم يكن صفة زائدة قائمة به لكن ذاتا قائمة تنوب عن سبب الصفة

كما هو المذهب فليس معنى كونه عالما انه من شأنه العلم نعم الامر في المقدورية كما ذكره فان القدرة لا يجب في الانصاف بما  
 مباشرة الفعل او الترك بل التمكن منها كما لا يخفى واما السخاوة والجود فلا يجب فيها اليه مباشرة العمل فليس حالها حال  
 الرزقية الا يطبق الرزق الاعلى مباشرة الرزاق بخلاف الجود والسخى نعم الاعطاش كالرزقية لكنه غير السخاوة والجود  
 في ذلك والاضافية التي بازائها تفصيله على ما في بعض هو من الایاهات انه كما لا يخبره ولا يخبر في ذاته سبحانه لك  
 لا يخبره ولا تعاقب في صفاته الاضافية المتقررة في ذاته تعالى وتحقق ان الاضافات التي تعرض لشيء منها بتدبيرها  
 وتعاقبها ليس يستلزم تغييرا في ذات ذلك الشيء ولا في صفاته المتقررة فيه اذ ليس يجب ان يكون بازائها متقدرة  
 في الشيء وهذه هي الاضافات المحففة وتبدلها وتعاقبها بالتحقيقة راجع الى تبدل امور مبانيه لذلك الشيء منفصلة عما يخبر  
 فيه وتعاقبها الله بها لا غير كما اذا تنقل ما على يمينك على يسارك وانت ثابت على وضحك الاول ومنها ما تبدلها وتعاقبها  
 يستلزم تغييرا في ذلك الشيء وتعاقبها فيما يتقرر فيه اذ بازائها متقدرة لا محالة وهذه الاحاطات متقررة على صفاته  
 مستتغية لها غير مستقلة عن لزوم اقترانها بالشيء كما اذا تبدل معلوك او معلوكم وتعاقب معلوك ومعلوكم فان  
 ذلك ليس يتصور الا بتبدل علم او تأثير وتعاقب علمين او تأثيرين كمن قبل ذلك بالقياس اليه بالقياس اليها  
 بنية ومن يجوز تبدل اضافات وتعاقبها بالقياس الى الاول سبحانه وتأثيرهم وانضم الاول لا الاثر قطعا  
 والا لزم تغييرا في نفس ذاته وتساوق وتعاقب في صفاته الثبوتية المتقررة جل عن ذلك تعالى وانما مرجع التجدد والشيء  
 والتعاقب والتدريج في نفس الاشياء المبانيه المنفصلة فاذا لا يتجدد ولا تساقط ولا تعاقب الا في طبيعة المعالاة  
 وصفاتها واوراد عليه بانه ان اريد حصر التجدد والتغير في الامور المبانيه عن الذات فهو لبط فانه كما تغير الامور المبانيه عن  
 الذات لتغير وصف الذات ايض وان كان الوصف اعتبارا او ان اريد ان التغير اول وبالذات في الامور المبانيه وفي  
 الوصف ثانيا وبالعرض فلا يصح على اصولهم فان الوصف اعم وصف كان اذا تجدد في ذاته تعالى كانت الذات قابلا  
 ومستعدة له فان الاستعداد عدم صفة عما من شأنه ان يحصل فيه تلك الصفة وقد حقق ان الشيء الواحد لا يكون  
 قابلا وفاعلا واحدا يجب عنه الاستعداد والعلامة اليه فانه ان المراد ان التغير حقيقة وبالذات في الامور المبانيه وبالعرض  
 في الوصف واذا الوصف ليس وصف حقيقة يكون متقدرا في الذات او يكون مبدء نفس الذات ولا وجود لهذه الوصف  
 في الواقع لانه اضافته محقة متيزع بمقاييسه الذات الى الامور المبانيه فهي انما تتحقق بتحقق الامر المباني وتنتهي  
 بانتهائه ولا يجب ان يستبقا قوة استعدادية في الذات وانما كان يجب لو كان لمثل هذا الوصف تتحقق في الذات  
 بعد ما لم يكن وهذا الوصف لكونه امر اعتبارا انتزاعيا غير متحقق بنفسه لا يتعلق به بجعل او لا بالذات بل بتحققه انما يجوز

الامر المباني فاذا جعل الامر المباني صح انشراح الاضافة بينه وبين جاعله من دون حاجته الى ان يتحقق تنكسا لاضافته  
 جعل مكان ان يجعل هذا الوصف هو جعل الامر المباني لا يجعل متانف مغاير لجعل الامر المباني فلذلك امكانه هو ان يكون  
 الامر المباني فاذا وجد معلول من معلولاته سبحانه ووجد اضافة بينه تعالى وبينه فهو وتلك الاضافة ليس الا جعل المعلول  
 الا جعل مستانف وان كان منطوقا مكانه وليس له امكان آخر في ذاته تعالى حتى يكون ذاته تعالى قابلا مستقرا وليس  
 له جعل راجع للمعلول حتى يكون جاعلا حتى يكون قابلا وفعلا قال في الحاشية اعلم ان مرجح الاضافة فيه سبحانه  
 الى اضافته واحدة وهي المبدئية بالقياس الى جميع الاشياء في خالقيته باعتبار رتبة باعتبار آخر وهكذا في عدد  
 ذاتها اضافة واحدة لا يختلف باختلاف الازمنة والاكثرة والابعاد ونسبة النسبة اليها بالنظر الى ذاته تعالى وبها السلي  
 قياس الاوصاف الحقيقية فانها راجعة الى صفة واحدة وهي وجوب الوجود والتقرر لذاته كذا حققه المحققون انتهى  
 لتسهيل المقام على ما قال بعض الاعلام ان صفاته تعالى منها حقيقية كاليته كالقدرة والعلم ونظائرها وهي عين ذاته  
 بحيث ان ذاته من حيث هي هي مبدء لانزاعها ومصادق لعلها بلا اعتبار حثيثة اخرى ومنها اضافية محضية كالمبدئية  
 والقبلية وغيرها هي زائدة على ذاته متاخرة عنها واما اضيف اليه ولا يخل بوجهانية كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى  
 ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث تشارعنه هذه الصفات وهو انما يكون ككف نفس  
 ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا غير كما قال الشيخ في الكليات النفاذ ولا يقال بان يكون ذاته ما نودق مع اضافة  
 ما كنهه الوجود فانها من حيث هي علته لوجوده زير ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها ومنها سلبية محض كالتوحيدي  
 والفردي وامتثالها والانتصاف بها يرجع الى سلب الانتصاف بصفة النقص وكما ان صفاته الحقيقية لا تتكسر ولا تتعدد  
 ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب النسبة وجميعها يرجع الى معنى واحد وصيغة واحدة هي بعينها حثيثة الذات فذاته بذاته  
 مع كمال فردانية وبساطة استحق هذه الاشياء لا بامر آخر غير ذلك كما قال المعلم الثاني في الواجب كانه علم كل قدرة كل حيوة  
 لان شئيا منه علم وشئيا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شئيا فيه قدرة وشئيا آخر فيه علم ليلزم التكرار في صفاته  
 الحقيقية فلذلك صفاته الاضافية والسلبية لا تتكرر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته تعالى فان اضافتها  
 الى الاشياء وان تعددت سابعا واختلقت لكنها كلها يرجع الى معنى واحد وادفائه احد ما هي قديمة الابدانية والاشياء  
 في عينه بعينها رازقة ولطيفة وجمجمة وبالعكس وبكذلك في جميعها ولا ادى تكرارا واختلافا الى اختلاف ذاته والسوابق  
 مرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في مستخرج الاشراف ناقلا عن الشيخ الايني ما يوجب ان فعله و  
 خلقه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات تنفقه فوجب اختلاف حثيات فيه بل له حثيثة واحدة وادفائه احد ما هي قديمة

ليصح جميع الاضافات كالزائدية والمصورية ونحوها ولا سوابغ فيه ككل له سلب واحد يتبع جميعها وهو سلب الاسكان  
 فانه يدخل تحت سلب الجمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب انجاذبية عن الانسان سلب الجبرية والمدرية عنه وان  
 كانت السلب لا تكثر على كل حال فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها  
 اذا عرفت هذا فاعلم ان ذاته تعالى لا يتغير بغيره في ذاتها ما اضيف اليه وان تغيرت اضافة اليها بحسب كونها متغيرة في  
 ذاتها ومن حيث انها متغيرة بها لا يوجب اضافة مطلقة لان تلك الصفات تتلزم التعلق الى امر كلي كخارج  
 كلي ومزوف كلي بالذات والى الجزئية بالذات كالمدرية تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب تعالى وان كانت  
 غير كافية ابتداء في حصول الصفات الاضافية لم يلحقه على حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده وهو به  
 حاصل من الواجب تعالى الاله معلوم بالذات او بواسطة معلوم بالذات والذات مستقلة في افاضة الجميع واجبة متفقة  
 من ذاته تعالى واجبة بسبب من حيث وجودها بسبب تعالى واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكانها في حدود  
 انفسها يتعلق بها اضافة السلبية واخر الحقيقة وهذه الصفات السلبية لا يحصل الاله تعالى لان الغير من  
 حيث هو غير من حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث هو اثر من آثاره ولمعة من الوارد مرتبط به وتعلق الاضافة  
 وبهذا الاعتبار يوجب الاضافة اليه حاصلان من نفس وجوده ومن فحين وجوده بلاذلية شيء آخر فيه وذلك الغير سوار كان  
 واحدا ومتعدد في حكم واحد كلي بهذا الاعتبار وانما المتعدد والاختلاف سبب احاطتها في حدود انفسها وذلك يوجب تعدد واختلافها في ذاتها  
 ولما في صفاتها وحاصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت زائدة على ذاته تعالى لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته وايضا لا يتغير ذاته  
 تعالى لاجلها لانها لا يختلف معانيها في انفسها حتى يوجب كثرة اعدادات وحقيقات في ذاته الاول تعالى التغيرات والتعدلات لوفرة  
 غيرها انما يقياس الى الاشياء المتعقدة في انفسها وتعددها في انفسها وتقياس بعضها الى بعض اما بالقياس الى الذات الاحدية  
 المتعالية فليست الا واحدة متعينة الى تلك الجهات بانسحاب كل واحد من الانسابات ما هي سببا او سببا على جهة تميزها بكونها  
 فلا يوجب تكرار في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المرتبة تكرار في ذاته وهذا معنى ما نقل عن الاقدمين من  
 الفلاسفة ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب والامتزوجة حسب تجدد متعلقاتها المتعددة المتعدي في انفسها و  
 بتقياس بعضها الى بعض فلا يوجب تغيير في ذاته تعالى لانها بالقياس الى ذاته تعالى في ذاته واحدة بل لا يتجدد ولا يغير  
 فيها بل يتجدد والنقص والحضور والغيبة انما تتحقق للسبحين في سجن الزمان المطورين في كورة المكان واما الواجب  
 تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك مبع وبعث يعني ان نسبة ركب المنزه  
 عن تمت التغير والتجدد الى جملة المتغيرات والتجددات نسبة واحدة ومبغية غير زمانية ومن ههنا يظهر لك معنى كلام الشيخ

في التعليلات الاستشهادية كلها عند الاول واجبات ليس هناك المكان البتة فاذا كان الشيء لم يكن وقتا ما فانما يكون من  
 جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعدا من المادة حدثت فيها صورة وليس هناك منع ولا تشغل لا شيا  
 كلما واجبات لا يحدث وقتا ويتعق وتنا ولا يكون هناك كما يكون عندنا انتهى في الكلام تفصيل المقام وتبيين آه ثم نقل  
 عن الاقرب المبدئين ومجارتهم كذا نصبت ان اثبتك على النطق لان ليس الوجود حقيقة النفس الوجودية بالمعنى المسمى  
 اي صيرورة نفس المهيته ثم العقل بغيره من التحليل ينتزع عنها معنى الوجودية والصيرورة المصدرية وليست بها به وبمعناها  
 على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم به هو نفس المهيته بحسب ذلك الطرف لا امرزانه يقوم بها فيصير الحمل فان اذ هم ان  
 الامر اذن قد شبه حمل الذاتيات حيث ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هناك ليس الا نفس ذات الموضوع والوجود من العنيت  
 الا حقيقة قبل تفصيل عن ذلك بان ذات الموضوع هناك تتقل بمصداقية الحمل مع عزل النظر عن آية حيائية كانت غيرا  
 واما حمل الوجود فمصادقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فاذا عرفت بصيرورة  
 او به بان صح حمل الوجود فقلنا وارجا ليقولوا الى الحكم بها مشادة ترتب آثار المهيته عليها فيعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيكم  
 بصحة الحمل لان ترتب الآثار بمصداق الحمل اليه كما ظن فقد فارق حمل الذاتيات من تلك الجهة وهذا الكلام غير محصل لانه  
 بعد الاعتراف بان مصداق حمل الوجود على المهيته ومطابق الحكم به هي نفس المهيته لا امرزانه يقوم بها وان لم يكن في ظرف  
 الوجود والنفس المهيته ثم العقل بغيره من التحليل ينتزع عنها معنى الوجودية والصيرورة المصدرية وليست بها به وبمعناها  
 كما ان في الانسان انسانا مثلا ليس حكاية الاعن نفس مهيته الانسان بلا زيادة امر يقوم بها الان في ذات الموضوع  
 في حمل الذاتيات بنفسها تستقل بمصداقية الحمل مع عزل النظر عن آية حيائية كانت غيرا واما حمل الوجود فمصادقه نفس ذات  
 الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها ليس بشي لانه ان اراه ان ذات الموضوع سواء كانت مجردة او  
 وسواء كانت متفردة او لا تستقل بمصداقية حمل الذاتيات عليها فذلك بطرفان الذات الممكنة التي ليست بمجردة او متفردة  
 الاشئ محض لا يصيدق عليها حمل ايجابي اصلا لا حمل نفسيها ولا حمل ذاتياتها عليها وان اراد ان ذات الموضوع المجمع  
 المتفردة مستقلة بمصداقية حمل الذاتيات من دون زيادة حيائية عليها فسلم لكن الذات المفعولة المتفردة مستقلة بمصداقية  
 حمل الوجود ايضا عليها ايضا بلا زيادة حيائية كيف ولو كان مصداق الوجود ذات الموضوع مع زيادة حيائية عليها يكون قول  
 على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم به هو نفس المهيته بحسب ذلك الطرف لا امرزانه يقوم بها التناظرا بالمعنى واما قوله  
 واما حمل الوجود فمصادقه ان اراد به ان مصداق حمل الوجود ليس نفس المهيته من حيث هي سواء كانت متفردة مجردة  
 او لم تكن فسلم لكن مصداق حمل الذاتيات ايضا ليس نفس ذات الموضوع سواء كانت متفردة مجردة او لم تكن متفردة

ان ذات الموضوع ذو العلم يمكن المتفردة مجعولة لم تكن ذاتاً فضلاً عن ان تكون مصداقاً لحمل نفسها وذاتياتها عليها وان  
 اراد بان مصداق حمل الوجود ليس نفس ذات الموضوع المتفردة المجعولة من حيث هي فذلك بطريق قطعاً فان صدق حمل  
 الوجود ولا يصلح عن الذات المتفردة من حيث هي واما قوله بل باعتبار جاعلية العللة لها ان اراد بان جاعلية العللة لها  
 معتبرة في مصداق الوجود بان تكون تلك الجعلية حثيثة تقيدية في مصداق الوجود فذلك بطريق لان تلك الجعلية متنازعة  
 عن مصداق الوجود اعني المهيئة المتفردة المجعولة لان الجاعلية والمجولية مستبتان متنازعتان عن ذاتي التفتين وان اراد  
 ان جاعلية العللة لها جعلية تعليمية لمصداق الوجود فان كان المراد انها عللة لمصداقية مصداق الوجود في الواقع فذلك  
 بطريق لان مصداق الوجود هو نفس الذات المتفردة في الواقع ومصداقية في الواقع ليس امرأ زائداً عليها حتى يكون لها  
 عللة وزايلة نفس الذات فانما عللة مصداقية مصداق الوجود في الواقع هي عللة مصداق الوجود الذي هو نفس الذات  
 المتفردة في الواقع وتلك العللة هي نفس الفاعل المستقل بالتاثير الجعلية جاعليتها للمهيئة فانها متاخرة عن نفس المهيئة  
 التي هي مصداق الوجود وان اراد ان اعتبار جاعلية العللة لها جعلية تعليمية لمصداقية مصداق الوجود في لحاظ اسماكي  
 بان المهيئة موجودة كما يدل عليه قوله فاذا تعرفت بضرورة او برهان صحيح حمل الوجود قطعاً فذلك ايضا باطل اذ كثير انما تنزع  
 الوجود عن المهيئات وتعمل عليها ويصدق بحملها عليها من دون ملاحظة تلك الجعلية على ان هذا لا يصلح فارقاً بين مصداق  
 الوجود ومصداق الذاتيات لتحقيق هذه الجعلية التعليمية في مصداق الذاتيات اليه كما مسيحيتك انما تشاركت تعالى  
 وانما الكلام في الفرق بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات وان اراد ان اعتبار جاعلية العللة لها جاعلية  
 عن نفس العللة الجاعلة التي هي متقدمة على الذات المتفردة التي هي مصداق الوجود فلا شك ان نفس العللة الجاعلة  
 غير متاخرة في مصداق الوجود او مصداق الوجود هي نفس الذات المتفردة نعم ذات العللة الجاعلة عللة لمصداق الوجود  
 اعني الذات المتفردة المجعولة وهي كما انها عللة لمصداق الوجود فذلك هي عللة لمصداق الذاتيات اليه فهذا لا يصلح فارقاً  
 بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات وتحقيق المقام ان مصداق الوجود هي نفس الذات بلا انضمام امر وزايد جعليتها  
 وهي بعينه مصداق الحمل الاول ومصداق حمل الذاتيات من غير فرق فان حمل الوجود على المهيئة كما في قولنا الانسان  
 موجود وحمل نفس المهيئة وذاتياتها عليها كما في قولنا الانسان انسان او حيوان حكايتان وواقعية الحكاية عبارة عن  
 واقعية مصداقتها ومجوليتها عبارة عن مجولية مصداق حمل الوجود على المهيئة اما ان يكون نفس المهيئة بلا امر زائد و  
 جعلية زائدة او يكون هي المهيئة مع امر زائد وجعلية زائدة عليها والثاني بطريق اذ كل جعلية زائدة على المهيئة متاخرة عن  
 مصداق الوجود فتعين الاول فاما ان يكون مصداق حمل المهيئة على نفسها وحمل ذاتياتها عليها اي هي نفس المهيئة



بلا امر زائدة وحقيقية زائدة عليها فلا يكون بين الاثنين حكما يتبين فرق اصلا او يكون مصداق على المبهمة على نفسها  
 وحل ذاتها عليها هي المبهمة مع امر زائدة وحقيقية زائدة وهو بط قد ثبت ان مصداق على الوجود على المبهمة ومصدق على  
 الذات والذاتيات عليها هي نفس المبهمة المجهولة بالفرقة اصلا بين مصداق على الوجود ومصدق على الذات و  
 الذاتيات وليعلم ان كلام صاحبها لا يفي المبين في هذا الباب في غاية الجواب والا نطرب فانه قال اولان الوجود ليس  
 معنى ان يفهم الى المبهمة او يتبرع فيها وانه ليس في ظرف الوجود والافق النفس المبهمة المستقل بنفسها من التحليل ينتزع عنها  
 معنى الوجودية وتصيها به كما عليها على ان مصداق على المحل ومطابق الحكم هو نفس المبهمة بحسب ذلك الظرف لا امر زائد  
 يقوم بها فيصح المحل وهذا الكلام نص على ان الوجود ليس من جواهر النفس المبهمة بل مصداقه ونشأته انشأته هي نفس المبهمة بل  
 زائدة عليها ثم قال الوجود يلائم سائر الاعراض بان كل عرض فان وجوده في نفسه هو بغيره وهو في موضوعه واما الموضع  
 الذي هو الوجود فحقيقته ان كذا في الاعيان او في الذاتين فوجوده بغيره هو بغيره ولا ينبغي ان يناقض ما ذكره  
 اولالا انه لا يصح يكون الوجود وعرضه اذا كان عرضا لا محالة يكون قائما بالمبهمة انضماما او انشأته انشأته المبهمة موضوعا  
 له ويكون وجود الوجود عبارة عن حمله في المبهمة وقيا منه بها لا عن نفس وجود المبهمة ثم قال بعيد ذلك ان النفس  
 والعيان اوجبان بعض الالكون في الاعيان هو شئ ما وبعضه الاقتران بشئ لا الالكون في الاعيان الذي لا سبب له  
 لو كان متعلقا بشئ لكان ذلك الشئ سببا لذلك الالكون وقدره ان لا سبب له وهذا نفس على كون الوجود في المبهمة  
 الممكنة زائدة عليها قائما بها انضماما او انشأته انشأته ثم قال وبالحيلة الوجود المصدى لا يؤخذ من سببه المحل قائم بالموضوع  
 انضماما او انشأته انشأته عن ذات الموضوع المجهولة ثم قال المقصود بالوجود هو صيرورة المبهمة وموجوديتها اما في ذات  
 نفس الذات المتفردة لا معنى يلحق المبهمة فيثبت منها الموجود كما يكون في السواد والاسم كما ان الانانية مضممة بالانانية  
 من نفس ذات الانسان لا امر يتبين بالانسان ولا ينبغي على من ادنى مسكة ان يورد الكلمات تشوشة متعبة جدا ولا ينبغي  
 ان التفرع والحقبة عبارة عن نفس المبهمة وليس امر زائدة عليها اصلا والوجود عبارة عن حكايه نفس المبهمة وانكايه  
 انما هي في الذهن ففهم الوجود الذي هو حكايه ذهنية ليس قائما بالانسان لا بالمبهمة فلا يكون خارجا للمبهمة في الواقع  
 ولعل هذا هو المراد بالصدر والشيرازي المعاصر للتحقيق الذي في حيث قال في الحاشي شرح التقريران الوجود لا وجودا  
 وطارعا اما خارجا فليس المذكرة في الكتب واما ذواتها فلان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذنبا من معنى الوجود كما انه  
 ليس متحركا بما في ذنبا من معنى الحركة وذلك لان غرضه ان الوجود وحكايه ذهنية قائم بالذهن وليست تلك الحكايه  
 الذمينة قائم بما يحكي عنه بالموجودية وانما هي قائم بالذهن ليس باذاتها انما قائم بالمبهمة في الواقع تكون تلك الحكايه

الذهنية صورة له حتى يصح ان يقال ان زيدا مثلاً موجوداً بقيام الوجود به كما يصح ان يقال انه متحرك بقيام الحركة به واما  
 معنى الوجود والقيام بالذهن فليس وجوداً شئ لان الشئ لا يكون موجوداً بما في ذهننا من معنى  
 الوجود وكما انه لا يكون متحركاً بما في ذهننا من معنى الحركة فهم بازار ما في ذهننا من معنى الحركة  
 حقيقة موجودة في الخارج قائمة بالموصوف بالحركة وهو متحرك بقيامها به وليس بازار ما في ذهننا من معنى الوجود امر في  
 الخارج قائم بالموجود يكون موجوداً بقيام ذلك الامر به بل معنى الوجود حكايته عن نفس ذات الوجود ولا عن معنى قائم  
 بها واما اور وعليه المحقق الدواني من ان الوجود وان كان انتزاعياً لكنه ليس انتزاعياً فله تحقيق في نفس الامر كسائر  
 الانتزاعات الواقعية كالاضافات وغيره والكار وجوده في الذهن مكابرة والتسكس بان زيدا مثلاً ليس موجوداً  
 بما في ذهننا من معنى الوجود ليقضي ان لا تكون الاعراض الموجودة في الخارج موجودة في الذهن ايضا فان الشئ  
 الاسود لا يكون اسود بما في ذهننا من معنى السواد بل انما لا تسلم انه ليس موجوداً بالوجود الحاصل في ذهننا  
 فان الموجود في الذهن هو حقيقة الوجود فففيه نظر لانه ان اراد يكون الوجود انتزاعياً انه حكايته عن نفس الماهية فهو  
 منتزع عن المحكي عنه كسائر الحكايات المنتزعة عما هي حكايات عنه فتسليم كمن لا يلزم منه ان يكون الوجود امراً قائماً  
 بالماهية في نفس الامر انضماماً او انتزاعاً كالاضافات وغيره من الصفات الانتزاعية فانها زائدة على موصوفاتها  
 قائمة بها في نفس الامر قائماً انتزاعياً وليس الوجود ذلك وان اراد يكون انتزاعياً انه من الصفات الانتزاعية لتمام  
 بالمسببات في نفس الامر فهو لبط والكار وجوده في الذهن بمعنى الكار كونه منتزاعاً عن نفس الماهية مكابرة واما الكار كون  
 الوجود امراً زائداً على نفس الماهية عارضاً لها قائماً بها وكونه حاصلاً في الذهن على نحو حصول الاشياء التي لها تحقيق  
 واقعي مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكاية الذهنية فليس مكابرة ولما ثبت ان الوجود ليس قائماً بالماهية صلاً  
 في نفس الامر لا قياماً انضمامياً ولا قياماً انتزاعياً ولم يكن له قيام بالذهن الا في مرتبة الحكاية الذهنية لم يصح ان  
 يقال ان زيدا مثلاً موجود بقيام الوجود به اذ لا قيام للوجود بالماهية اصلاً لانضماماً ولا انتزاعاً ولا معنى لكون  
 زيدا موجوداً بوجوه قائم بالذهن غير قائم بزيده واما الاعراض الموجودة في الخارج بانفسها او بنسائشها فلما قيامها بوقوعها  
 في نفس الامر انضماماً مع قطع النظر عن وجودها في مرتبة الحكاية الذهنية والنسب الاسود وان لم يكن اسود  
 بما في ذهننا من معنى السواد لكنه اسود بقيام السواد به في الواقع فلا يلزم من نفي كون زيدا موجوداً بما في ذهننا من  
 الوجود نفي كونه موجوداً بقيام الوجود به اذ قال في العمادة لا يصح لو كان الوجود محققاً قائماً بالموجود في الواقع انضماماً  
 انتزاعاً وان المعنى انما حصل منه في الذهن بصورة غالية له وليس كذلك كما عرفت فتأمل في الله والمباين انكم بمصدر

انه لفظ المصدق يحتمل عدة معان الاول مطابق الحكم المحكي عنه كما يقال نفس المهيبة مصداق محل الذاتيات والثاني  
 علمه صدق المحكي والحكاية في الواقع اعني علمه المحكي عنه والثالث علمه صدق الحكاية في لحاظ الحاكم المصدق بل الوجود  
 على المهيبة بالمعنى الاول هي نفس المهيبة المتقررة بلا زيادة امر عليها والتقدير ليس امر زائد اعلاها ما مضى لها بل التقرر  
 عبارة عن مرتبة ذات الموضوع كما صرح به المحققون ومصدقها بالثبوت الثاني هو اعتبار المهيبة واما المصدق بمعنى  
 علمه المصدق في لحاظ الاستدلال فيكون ان اولها اعتبار العلم بها فيكون ان يكون في مرتبة العلم بها فيكون ان يكون  
 صدق محل الوجود على مرتبة ما في لحاظ الحاكم في ضرورتها غير محل صدق بهذا المعنى وهذا البعد حال الذاتيات المستقلة  
 الى ما هي ذاتيات له بلا تفاوت اصلا واما علم الشارح انتباها له ما حسب الاخر المهيمن ان مصداق التمثل في الذاتيات  
 ذات الموضوع من حيث هي مع قطع النظر عن آية حيثية كانت غير حاو في محل الوجود ذات الموضوع لكن من حيث  
 هي بل باعتبار باعلية العلم بها فيحصل كما عرفت في الدرس السابق في ذلك فما هي متقررة باضافة الغير الى  
 بيان على ما قال صاحب الاخر المهيمن ان مصداق محل الوجود المطلق على الواجب الاول ومطابق الحكم به هو نفس ذات  
 بنفس ذاته من غير ملاحظة حيثية غير ذاتها بل كما ان مصداق محل ومطابق الحكم في الثمات نفس ذات من حيث هو  
 عن الجاهل الجاهلية تقوم بالذات او منزه عنها ففهم في هذه الماهية المصدرة في نفس قال وتثبت ان الوجود المطلق انما  
 مسلوبا عن الحكم في مرتبة ذاته لانه لم يكن له ذات متفرقة عن الوجود بل هو الجاهل وكانت الذات المتفرقة هي مطابق الحكم بالوجود  
 فكانت الجاهلية التي هي مصداق محل الوجود هناك واجبة الى كون الذات هادئة عن الجاهل بخلاف ما هو متقرر في ذاتية نفس  
 ذاته وتخرج للمهمات نفسها من اللين المطلق الى الاليس والتفرق فان نفس ذاته هو المحكي عنه بالوجود ومصدقها على  
 ومطابق الحكم من غير قيام وجوده واقدمه منه لصدق الموجود عليه انتم تعلم ان الوجود ليس له نفس الا وهو نفس  
 وقيام بالمهيبة اصلا فمصدق نفس المهيبة بلا زيادة امر عليها والتقدير ليس الوجودية كناية عن نفس الذات  
 فوجه عبارة عن وجوب الذات وامكانه عن امكانها ولما كان مصداق الوجود نفس الذات واجبة ونفس الذات امكانه  
 بلا زيادة امر عليها لم يصح سلب الوجود عن مرتبة نفس الذات واجبة كانت او ممكنة يعني انه لا يلزم ان يكون الذات  
 مرتبة لا يكون فيها مصداقا للموجودية لانه لو كان لها مرتبة لا يكون فيها مصداقا للموجودية ثم بعد تلك المرتبة تكون  
 مصداقا لها فاما ان تكون الذات في المرتبة المتأخرة كما كانت في المرتبة المتقدمة فعدم كونها مصداقا للموجودية في  
 المرتبة المتقدمة وصيرورتها مصداقا لها في المرتبة المتأخرة ترجيح بلا مرجح واما ان يزيد على الذات في المرتبة المتأخرة  
 شي لم يكن في المرتبة المتقدمة فلم تكن الذات نفسها مصداقا للموجودية فيكون مصداق الوجود زائدا عليها وهو بل قطعنا

والصحيح سلب الوجود ومن المبنية المكانة بمعنى الوجودية ذاتها وساميتها في نفسها كما يصح سلب انفسها لا بمعنى ان يكون لها مرتبة  
يصح سلب الوجود عنها في تلك المرتبة في نفسه هي مصداق الوجود في تلك المرتبة واما جعل انه لا يلزم من ان يكون للممكن ذات  
متصورة الا جعل الجاعل وكون الذات المتصورة في مطالبها الحكم بالوجود ان لا يكون لنفس ذات الممكن مصداقا للوجود  
وان يكون الوجود له بقاء في مرتبة ذاته والامر سلب نفس الذات عن مرتبة الذات او مطابق الحكم يكون الذات  
نفسها في الذات الممكنة المتصورة وليس لأن ذات المتصورة الجاعل الجاعل كما قال في الوجود بمعنى وبهذا يظهر ان قال  
في القضايا من ان الممكن بالذات شاكلة المكانة الذاتي صدق سلبه بقرينة وجوده بحسب نفس ذاته الرسالة من حيث  
هي هي عين ما به متقرر الذات حاصل الوجود في متن الاعيان وحق الوجود من تلقا الجاعل والامكان الذاتي  
حقيقة بل ان الذات المتصورة الموجودة بالفعل ولعلها ليس في مرتبة ذاتها الرسالة من حيث هي هي ولذا  
كان هو بالقدرة المشبهة بالعدم والفاعل المفيض في نفس الذات الجاعلة ووجودها وبخروجها من الوجود ليس  
في متن الواقع وحق نفس الامر لا في مرتبة نفسها من حيث هي هي وان كانت هي في نفس من مراتب نفس الامر من  
متطلبات الوجود فان ذلك من المتغيرات بالذات لا يتجلى ان يتجلى بتأثير الفاعل انتهى ليس بشئ فان شاكلة الذات  
الذاتي جواز الوجود نفس الذات المكانة لا صدق سلب المتقرر والوجود منها في مرتبة نفسها الرسالة من حيث هي هي عين  
ما هي متصورة من الجاعل فان معنى سلب المتقرر عنها في مرتبة نفسها الرسالة من حيث هي هي سلب نفسها عن نفسها في  
مرتبة نفسها الرسالة من حيث هي هي وهذا غير معقول والفاعل انما يفيض نفسها من حيث هي هي لا انه يفعل بقرينة الذات  
المعلولة ووجودها في مرتبة نفسها من حيث هي هي بل بعد تلك المرتبة فان في ان يفعل بقرينة الذات المعلولة ووجودها  
بعد مرتبة نفسها من حيث هي هي ليس الا ان الفاعل يفيضها اليها بمعنى زائد ايجابها والقرينة بعد مرتبة نفسها من حيث هي هي  
هي هي وهذا هو قطعاً فان المتقرر عبارة عن نفس الذات من حيث هي هي لا امر ايضا والى بعد مرتبة نفسها وقت  
اعترونا بهذا نفسه في الاقوال المبين حيث قال وحقيقة الامكان ان لا ذات الا من الجاعل لا ان يكون له ذاتا فيحصل  
الفاعل بقرينة بعد مرتبة نفسها من حيث هي هي وبالحكمة التي يحصل ناسخ المتقرر عن مرتبة الذات لان التقرر اسم لمرتبة الذات  
ثم من الجواب قال في بعض المواضع الاقوال المبين بعد ما ذكرنا فعالية التقرر الهية في الجاعل مع ايراد التضرع الوجودية  
ومناط صدق كل الوجود واما في التيوم الواجب بالذات في ذات التضرع الوجودية بالفاعل في تناقض الوجود  
الحقيقة المقدسة بنفس الذات كسبيل لنبذة الوجودية المصدرية الى نفس الحقيقة المقدسة من الذاتانية الى نفس ذات  
الانسان مثلا وكون الحقني المصدرية التضرع في متاعه من نفس الذات الا ان ادم كونه في الجحيم المحمول هو الوجود

متحفظاً في تلك المرتبة كما ان المعنى المصدري الاشتراعي الذي هو الانسانية والحيوانية متأخر عن نفس الذات ومفهوم  
 المحمول الذي هو الانسان والحيوان محفوظ في مرتبة المهية من حيث هي لان العقل يحكم بان الانسانية المتقدمة اخيراً  
 ليس مطابقتها ولا يتشزع هي منه النفس ذات الانسان وبالمكان هما كان مطابقا للمصدر المتشزع اخيراً نفس  
 هو الذات الموضوع بذاته كان مفهوم المحمول المتأخرة من ذلك المعنى متحفظاً في مرتبة ذاته وان لم يكن ذلك المعنى في  
 تلك المرتبة بل يكون متشزعاً اخيراً لم يكن متشزعاً عن نفس الذات بذاته فحسب انتهى وانما تعلم ان هذا الكلام يدل على الفرق  
 بين الموجودية والموجود ويكون الموجود متأخر عن الذات وكون الموجود متحفظاً في مرتبة الذات وعلى الفرق بين الذات  
 الممكنة والوجبة بان معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومطابق صدق كل الموجود ونفس الحقيقة المقدسة الواجبة بنفس  
 الذات وسببته الموجودية المصدرة الى نفس الحقيقة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات الانسان بخلاف الذات الممكنة  
 وفي كلا الفرقين نظرانا في الاول فلان الموجود اما ان يعنى بالمفهوم المشتق واما ان يعنى بمصادقه المحكي عنه كعمل المفهوم  
 وكذا الوجود والموجودية اما ان يعنى بمعناه المصدري لها واما ان يعنى بمصادقها وفتاخر انتزاعها فان كان المراد بها  
 مصادقها المحكي عنه فيما قصدتها نفس الذات بلا زيادة او نقصان فالحال هو وجوده في مرتبة الذات بل لا يتأخر  
 عن نفس الذات فلا فرق بينهما على هذا التقدير اصلاً وان كان المراد بالوجود المعنى المصدري وبالوجود المفهوم المشتق  
 فلا ريب انها مفهومان انتزاعيان عن نفس الذات والمفهوم انتزاعي لها نحو ان من المفهوم والوجود الاول المتأخر  
 بتأخرها مثلاً انتزاعها والثاني في نظرنا الذي بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية وظاهر ان تأخرها بالثاني الاول عين نظر الذات  
 وتأخرها بالثاني في متأخر عن نظر الذات فلا وجه للفرق بين الوجود والموجود يكون الوجود متأخر عن الذات وكون  
 الموجود متحفظاً في مرتبة الذات وكون نسبة الموجودية المصدرة الى نفس الحقيقة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات الانسان  
 لا يجدي في الفرق بين الوجود والموجود شيئاً فانه كما ان الانسانية بوجوبها الاشتراعي متأخرة عن نفس ذات الانسان  
 وتأخرها الذي هو نفس النظر ذات الانسان غير متأخرة عنها كالمفهوم الانسان بوجوبها الذي هو المتشزع متأخر عن  
 ذات الانسان وتأخره الذي هو نفس النظر ذات الانسان غير متأخر عنها كما في الوجود والموجود بعينه واما في الفرق الثاني  
 فلان حاصله لا يميز على انجاء الممكنات معيار صحة انتزاع الموجودية ومطابق صدق كل الوجود ونظر الذات الممكنة من حيث  
 جعلها على ما هو في الواجب هو نفس الحقيقة المقدسة بنفس الذات وقد عرفت ان في الواجب الممكن جميعاً نفس الذات  
 غاية الامران للذات الممكن بل جعلها على خلاف الواجب ان حيثية الاستعداد الى الجاهل حيث يقال ان مصادق الوجود  
 في الممكن نفس ذاته من حيث الاستعداد الى الجاهل حيثية لتعليقية لا تعقيبية وهذا اعتراف بعدم الفرق بين مصادق الوجود

في الواجب الممكن اذا كانت تعليلية تكون خارجة عن المصادق فهي لا تصلح للفرق بين مصادق حمل الوجود على الذات  
 وبين مصادق حملها على نفسها وحمل الذاتيات عليها وهذا يظهر ان ما قال في القبيات قد ورث ان الوجود هو نفس  
 الوجودية المصدرية المنتزعة عن الذات المنتزعة ومطابقة نفس جوهر الذات فاذا كانت الذات منتزعة بنفسها كان  
 يصح لا محالة انتزاع الوجودية المصدرية منها وحمل مفهوم الوجود عليها بحسب نفسها لا بحسب التقييدية ولا بحسب التعليلية  
 كما كانت نسبة الوجود والموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان فهذا مدار العينية ولا كها  
 اذا كانت منتزعة لانفسها بل من تلقاء جاعل يبدعها لم يكن لتصميم انتزاع الوجودية وحمل الوجود عليها بالاحتمالية التعليلية و  
 ان كان لا يفتقر ذلك الى حيثية تقييدية وهذا هو قسطاس الزيادة وميزانها فقد استنتج ان الوجود والعيني المتماثل  
 عين حقيقة القيم الواجب بالذات وزائد على الذات الممكنة انتهى ليس بشي لان مدار العينية لو كان على انتزاعها بحسبها  
 ومدار الزيادة على تحقيقها لم يكن مهينة من المبيات عين نفسها ضرورة ان مصادق حملها على نفسها وانتزاع مفهومها  
 عنها انتزاع نفس انت منتزعة من انتاها الجاعل الذي يبدعها لانها ليست منتزعة بنفسها بل بجعل الجاعل اياها لم يكن انتزاع مفهومها  
 المصدرية وحملها على نفسها بالاحتمالية التعليلية وان كان لا يفتقر ذلك الى حيثية تقييدية ولقول بان انتزاعها بحسبها في مصادق حملها  
 الممكنة على نفسها او ذاتها عليها بغير قطع كما سينكشف انتاها تعالى وما قال انه اذا كانت الذات منتزعة بنفسها كان نسبة الوجود  
 والموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان لا في شيئا لان الذات لو كانت منتزعة لانفسها بل من تلقاء جاعل  
 يبدعها كهيئة الانسان فلا يخلو اما ان يكون نسبة الوجود والموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان فلا فرق بين انتزاع  
 منتزعة بنفسها وبين الذات المنتزعة لانفسها في هذه النسبة ولا يكون كذلك بل يكون نسبة الوجود والموجودية الى المبيية نسبة لغرض الى مهية  
 لغرض فيكون مصادق الوجود زائدا على مهية قائلها انفسا ما انتزاعا وهو لا يوافق بطلانه هو خلاف اصله عليه في كنه كلامه ثم قال في  
 نفسيات قد تعرف ان الوجود لا يجوز ان يكون من لوازم المبيية على الاصطلاح لصناعي فاذا لم يكن يكون وجود الوجودية في حقا  
 الواقع عين ذاته ونفس حقيقة كما الانسانية عين ذات الانسان لا من لوازم مهية كالزوجية لا لا رتبة فاذا لم يستبان  
 الوجود الاصيل الحق في حاق الاعيان ومن الواقع هو عين مرتبة ذات القيم الواجب تعالى سلطانه وفيه ان الوجود في الممكن  
 ايضا ليس من لوازم المبيية على الاصطلاح لصناعي وليس ايضا من العوارض الزائدة التي يفيها الفاعل الى المبيية فقد  
 ظهر ان الوجود عين الحقيقة في الواجب الممكن جميعا انما الفرق بين الواجب الممكن بان مهية الممكن مجعولة وحقيقة الواجب  
 غير مجعولة فانهم في له فالوجود في الواجب تعالى آه هذا هو غرضها قال المحقق الرواني في اسماية القدرية حقيقة الواجب  
 هو الوجود لم يستلها من بانه المعري عن جميع القيود والاعتبارات الذميمة فهو اذن موجود بذاته لا تشخص بذاته عالم بانه

قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو ذاته السببية التي لا تكتسب فيها بوجوه من الوجود ومعنى كون غيره  
 موجودا انه معروض لمحنة الوجود المطلق بسبب غيره معني ان الفاعل يجعل بحيث لولا حظ التقليل ينتزع منه الوجود فيسبب  
 الفاعل من تلك الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته لك ثم قال بذاته المعني العام المشترك فيه من المعنولات انشا  
 وهو ليس عيناً لشيء حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو  
 الغير فالحمول في الجميع زائدة بحسب لذهن الا ان الامر الذي هو سبب انشراح المحمول في الممكن ذاته من حيثية كما تسميته  
 من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته وصاحب لافق المبين قد اقتضى اثره حيث قال معني عينية الوجود والحقيقة التامة  
 بالذات ان مصداق حمله عليه هو ذاته بذاته وزايادته على الصفات المتجويزة بالاجمال وهو اسوي التميز الواجب بالذات  
 معناها ان مصداق حمله على اى شيء كان غير ذلك لوجوده حتى نفس ذاته من حيثية هي مجهول الغير فانتزع عنه الوجود وبه  
 في الممكن هو نفس ذاته من حيث هي من الجاعل وفي الواجب نفس ذاته من حيث هو بنفسه لا من جاعل فمن ذلك ان  
 كنت تحققت من قبل ان الوجود المطلق انما كان ليصح ان سلب عن الممكن في مرتبة ذاته لانه لم يكن له ذات منتفزة الا  
 بعمل الجاعل وليس مطابق احكم بالموجودة النفس الذات المنتفزة فالحيثية التي هي مصداق عمل الوجود هناك لا بد من  
 كون الذات صادرة عن الجاعل فاما من هو منتفزة في ذاته بنفس ذاته وفائق لظلمة السلب المطلق المستوعب بانها  
 المهيئات النفس من اللبس المطلق استغرق مستتبع لذات الصفات الامكانية وهو باق على الاطلاق الى التعاين والاكس  
 اللائق فانه لا محالة هو المحكي عنه بالوجود بنفس ذاته وطابق احكم ومصداق العمل بصرف حقيقة الابقام وجوده وقسمته  
 منه لمصدق الموجود عليه لا يخفى ان كلام المحقق الذاتي وكذا كلام صاحب لافق المبين يبرح في ان مصداق الوجود  
 في الواجب سبحانه نفس ذاته بذاته بلا حثية زائدة عليها اصلا ومصادقه في الممكن اعز زائدة على هيئته هي حثية الاستناد  
 الى الجاعل وقد عرفت انه سخيف جدا ان مصداق الوجود في الواجب وكذا في الممكن نفس الحقيقة بل زائدة امرها الدنيا  
 حثية ولا يلزم من عدم كون ذات الممكن منتفزة الا بعمل الجاعل ان لا يكون نفس ذات الممكن مصداقا لوجوده كما كانت  
 غير مرة ولا حثية الاستناد الى الجاعل فقد عرفت انها حثية تعليلية خارجة عن مصداق الوجود وهي لا تتصل باللفظ بزين  
 عمل الوجود على الممكن وبين حمله على الواجب كما لا يخفى والفقول يكون مناط العينية انتفاء الحثية الحقيقية ودار الزيادة  
 على تحققها لا يجدى الى طائل كما بينا فالفرق بين الواجب الممكن انما هو بالجوهرية وعدمها لا غير كما مر من مقتضاهما والاربع  
 سلبا لوجوده عن الهية المكنة فانها بمعني لسيته ذاتها وسلب حقيقةها وبها المعنى يبرح سلب نفسها عن نفسها لا بد  
 ان يكون لها مرتبة يبرح سلب الوجود وعنها في تلك المرتبة ثم تكون هي مصداق الوجود بعد تلك المرتبة فان هذا هو

قطعاً ولا يلزم من ان لا يكون للممكنات متفردة الاستحالة ان يكون الوجود مسلواً بعينه في مرتبة ذاته واللازم  
 سلب لذاته عنها في مرتبة الذات كما لا يخفى انما يلزم من عدم كون الممكن ذاتاً متفردة الاستحالة ان يستحيل الجماعل صحة سلب الوجود عنها  
 بمعنى لبيبة نفس الذات والعجب من يدين التحريرين انهما مع القول بالجعل البسيط يزعمان ان مصداق الوجود في  
 الممكن امر ازيد على ذاته مع انه على تقدير كون مصداق الوجود ازيداً على المهيبة الممكنة منصفة اليها لا مبالغ فيها  
 بالجعل البسيط كما انه على تقدير عدم زيادته لا مبالغ فيها للقول بالجعل المولف وسبب بيان ان الشارح قد تعال بالسطح وجه ثم ان  
 كلام المحقق الدواني في هذا الباب في غاية الانسداد فما قال في الحاشية القديمة قد عرفت حاله وقال في الحاشية  
 الجديدة بعد نقل كلام الشيخ وغيره وقد تلخص بما ذكرنا وما ذكرنا من قصرها اهتم وتلويحاً اهتم ان يقبض الواجب بنفسيه  
 هو الوجود المنجذ القاطم بذاته المعري عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود بذاته تشخص بذاته عالم  
 بذاته قاور بذاته اعني بذلك ان مصداق المحل في جميع صفاته هو مهيبة البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه وسبب كون  
 غيره موجوداً انه معروض لعينه من الوجود المطلق بمعنى ان الفاعل جليده بحيث لو اخطا الفصل انشزع منه الوجود فهو  
 بسببه تعال محال بتلك الجبائية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته لك وهذا جلية ما قال في الحاشية القديمة وهو يرجح في ان  
 الموجودية انما يكون بعرض حصة من الوجود المطلق في المحيية من كون حصة الوجود قاطماً بالمهيبة ولا يمكن ان يكون قياس  
 بها قياساً انضمامياً لانه امر انتزاعي فيكون قياسه بها قياساً انتزاعياً فيلزم كون الوجود عارضاً لنفسه بالنسبة المستحيل ومع  
 ذلك لا يمكن ان يكون هو مبدء الآثار الالهي كون منشأه مبدء الآثار ويجري الكلام فيه فينبغي الاحالة الى امر انضمامي  
 او الى نفس المهيبة كما لا يخفى وقال في موضع آخر منها ان الواجب تعالى وجود خاص قائم بذاته فهو موجود بذاته لان  
 الوجود مثلاً لو قام بغيره كان وجوده فكان الغير موجوداً به فاذا قام بنفسه كان وجوداً لذاته فكان موجوداً بذاته كما ان  
 عالم وعلم لان العلم هو الصورة الموجودة فان كانت قائمة بغيرها كانت علماً لذلك الغير ويصير به الغير عالماً فاذا قام  
 بذاته كان ذاته عالماً بذاته وقس عليه سائر الصفات المذكورة كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم لو فرضنا العلم مجرداً عن  
 المادة كانت طعماً لنفسه قال بهمنيار في كتاب النبوة والسعادة لو كانت الصورة المحسوسة قائمة بنفسها كانت حاسة  
 ومحسوسة فلو لم يوجد بالنسبة اليه تعالى اسوة حسنة بسائر صفاته بل سائر الصفات في ذلك اسوة حسنة بالوجود وانما يكون مفهوم  
 الوجود من الامور الاعتبارية فلا ينافي ان يكون له فرد موجود كما ان مفهوم الشيء والممكن ونظائرهما من المعقولات  
 انشائية من الامور الاعتبارية ليعقد على الامور الموجودة في الخارج مع انها غير موجودة في الخارج ولما اورد عليه ان  
 الوجود من المعقولات انشائية فلم يكن فرد موجوداً في الخارج اصلاً فكيف يكون واجباً اجاب عنه بان وجود فرد من



مفهوم لا يتنافى كونه من المعقولات الثانية بل الوجود له فروق قائم بذاته هو واجب الوجود سائر افراد و حصصه عارض  
 للمهمات وفي كلام الشيخ وغيره ما يدل على ان الواجب فرد من الوجود وفيه كلام من وجوه الاول ان المعقولات الثانية  
 عبارة عن العوارض التعاقبية التي لا يجازي بها امر في الخارج فكيف يكون له فرد موجود في الخارج والثاني انه لا معنى  
 لكونه سبحانه فردا للامر الاعتباري الا ان يقال المراد بفرد الوجود والمصدر في انتشار انتزاعه لا حقيقة فاقسم الثالث ان  
 الوجود ليس له افراد عارضة للمهمات اصلا بل الوجود متكافئ عن نفس تقرر الذات ولا تفاوت في ذلك بين الواجب  
 والممكن اصلا كما علمت الرابع انه ان اراد ان في كلام الشيخ ما يدل على ان الواجب فرد من افراد الوجود المقصود  
 فهم وان اراد ان في كلامه ما يدل على انه فرد من افراد الوجود والذي هو انتشار انتزاع الوجود بالمعنى المسمى فلم يكن لا يار  
 من ذلك ان يكون للوجود الذي فيه الكلام فرد موجود في الخارج وقال في بعض اقواله اذا فرضنا الوجود قائما بذاته  
 كان وجودا وموجودا بذاته لا بوجوده ولا يظهر ذلك بان يفرض الضوء قائما بنفسه فيكون ثابتا لنفسه لا يغيره فيكون نفسه  
 ومضيا بذاته لا بضوءه وان لم يفرضنا عرض افراد من مفهوم الضوء للاجسام كانت مضية بضوء قائم بها وان لم يكن  
 كذلك بل كان لذلك الضوء القائم بنفسه تعلق ما وارتباطه بسببه يظهر اننا الضوء القائم بنفسه منها من دون ان يكون  
 لها من الضوء لطريق القيام كانت مضية بالعرض بنفس ذلك الضوء القائم بذاته فيكون ذلك الضوء متنازعا لنفسه  
 وبوجهية ضوء يغيره لا على وجه الانتماء من الذات حقيقة بل على وجه التعلق بالعرض للانعقاد بالعرض والمجاورة كما في ذلك  
 زيد مقول وما يشتمس هذا الاخير هو ذوق الحكماء المتأملين وادور عليه ولا بان الطلاق الموجود على الكمالات الطلاق  
 حقيقة والطلاق المشتق على شئ يمكن بدون قيام سبب الاشتقاق بذلك الشئ فلا بد من قيام الوجود بالكمالات التي هي  
 عليها الموجود وقياس صدق الموجود على الكمالات على صدق الشمس على المار قياس من الفارق لان اشتقاق الشمس  
 من الشمس جعل مختلفا اشتقاق الموجود من الوجود والانيابانه اذ لم يكن للوجود قيام بالوجودات لم يسمع ما قال ذلك  
 المحقق من ان سائر افراد و حصصه قائمة بالغير فيبين كلامه منافية وثالثا بانه اذا كان ذات الواجب سبحانه نفس الوجود  
 فلا يخجل ان يكون الوجود حقيقة هي الذات كما هو المتيقن من كون الذات نفس الوجود او يكون الوجود مساويا لغيره  
 عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشئ وعلى الاول اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من هذا الوجود اعني الوجود المسمى بالشيء  
 المنتزع عن المهمات الموجودة او معنى آخر اعني الوجود الخاص والاول لم يلقها الثاني فيخصه ان يكون حقيقة غير  
 ما يفهم من لفظ الوجود كما ان المهمات غاية الامر انكم سمعتم تلك الحقيقة بالوجود كما اذا عني انسان بالوجود ومن المبين انه  
 لا تأثير لتلك التسمية في الاحكام فيكون الواجب غير الوجود الذي فيه الكلام ويؤيد ما سبق ان يكون الواجب في الحقيقة

تحقيق القول فيه انشاء الله تعالى وقال بعضهم في الواجب ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عين  
 ذاته تعالى والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصته الوجود والمصدري وفي المحل البين ثلث وجودات  
 الوجود المصدري وحصته الوجود والناس لكنهما زائدة عليه في الواجب الاول والثاني زائدان عليه تعالى دون  
 الثالث لا تضافه هناك اول نفس الذات تنوب منابه في كونه مصداق المحل فيا يصدق المحل في انشاء النزاع في المحل فيا يصدق  
 في الواجب لكونه بنفسه الا انه قائم مقام ما هو في المحل فالواجب نفس ذاته قائم مقام الوجود وهو وجود خاص قائم  
 بذاته من غير احتياج الى شيء واورد عليه بانه يلزم على هذا ان يكون الواجب موجودا لوجودين الوجود الذي هو عليه  
 وحصته الوجود والمصدري او لا معنى لان يقال مثلاً حصته من السواد قائم بذاته لانه ليس باسود وهذا القيام فلا محذور  
 على تقدير القول بمرور حصته من الوجود من القول بكون موجوديته بهذا المعنى القائم فيلزم بالاراد الواجب عنه  
 بان لا يشترط معنى اجمالي يعبر عنه بهت وسياه وما حصل في المعنى يرجع الى ما يترتب عليه الآثار والموجودات الخاصة بخصته  
 الاسود وان يترتب عليه آثار الاسود وفي القائم ما يترتب عليه آثار القيام وبكذا في خصته الموجود ما يترتب عليه آثار  
 الوجود وآثار الوجود عبارة عن مبدء الآثار لكن قد يترتب الآثار على الشيء بقيام المبدء كما لا سود وآثار الاسود  
 انما يترتب عليها آثارهم بقيام الاسود وقد يترتب على نفس الشيء بقيام المبدء كما لا سود وآثار الاسود  
 او يترتب عليها آثار الوجود وعلى نفس ذاته تعالى بقيام المعنى به بقى بهذا الكلام وهو ان الوجود المصدري زائد على ذاته  
 تعالى قطعا فلا بد من علته فان كانت نفس الذات لزوم تقام الذات عليه بالوجود وان كانت غير لازم لا يمكن  
 والاختصاص الى الغير وما قال بعض الاعلام قه على تقدير الحاجة الى العلة العلته انما هي نفس الذات وهي متفدية  
 عليه بالوجود الذي به الوجودية ولا يلزم التقدم بهذا المفهوم الذي لا دخل له في الموجودية فلما شئت فيه اولو كانت  
 علته نفس الذات كانت مصححة لانتزاع هذا المفهوم قبل كونها مصححة لانتزاع هذا المفهوم وهذا ظاهر جدا واجوب  
 ان الحاجة الى العلة انما يكون في امر الزائد الذي لا يكون مصداقه نفس تقرر الذات واما ان كان المصداق  
 له ان تقرر فلا يحتاج الى العلة وتقصيها على ما افيد ان الامر الزائد على الذات يتصور على نحوين الاول ان  
 يكون له وجودا غير وجود الذات وتقرر مغايرة لتقررها والثاني ان يكون تقرر نفس تقرر الذات فالاول يحتاج  
 الى علة ابتداء سواء كانت الذات واجبة او ممكنة فالثاني لما كان تقرر نفس تقرر الذات كان تابعا للذات  
 فان كانت الذات واجبة كان ذلك الامر الزائد غير محتاج الى العلة اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات  
 عن اجزاء بعينه صدور ذلك الامر عنه والوجود المصدري الذي هو زائد على الذات من قبيل الثاني فلا يجب

ان يكون له في كونه زائداً على الذات الواجبة من علته وفي كونه زائداً على الممكنات من علته غير علته ذاتها والسمة فيه  
 ان تقرر الذات في الواقع هو تقرر مناشيها ونشأها والوجود نفس الذات تقرر بما هو تقرر الذات فالذات اذا  
 كانت واجبة كان تقرر الوجود الذي هو تقرر الذات ايضا واجبا واذا كانت ممكنة كان تقرر الوجود محمولا بعين تقرر الذات  
 وبكذا حال مفهوم الموجود سواء بسواء على خلاف ما يزعى صاحب الاقنى المبيين وقد عرفت ما فيه فتذكره  
 قى له بخلاف الممكن انه يعني ان الممكن ليس بذاته مصداقا للوجود بل مصداق تمل الوجود في الممكن ذاته من  
 حيث انها صادرة عن الجماعل بخلاف الواجب اذ مصداق الوجود هناك نفس ذاته تعالى بالا اعتبار حقيقة زائدة  
 عليها اصلا وقد عرفت ما فيه فمقتضى ذلك ولا يصح ان يكون وجوده آه يعني انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب  
 تعالى علة لوجوده وبان يكون الوجود مقتضى ذاته كما هو المشهور فيما بين المتكلمين من ان الوجود الواجب  
 مقتضى ذاته بخلاف وجود الممكن فانه ليس مقتضى ذاته لانه على نزيك يكون وجود الواجب زائدا عليه عارضا له وهو الله  
 كما سيذكر ان شاء الله تعالى والمتكلمون قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بوجوده منها ان الوجود معلوم وحقيقة الوجود  
 غير معلومة وغير المعلوم غير ما هو المعلوم ومنها ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو  
 اما ان يقتضي العوض او اللاعوض او لا يذو ولا ذاك والاول يقتضي العوض في الواجب ايضا والثاني  
 اللاعوض في الممكن والثالث يقتضي ان يكون العوض واللاعوض لاعتبار فيلزم افتقار الواجب الى علة  
 فيلزم كونه ممكنا ومنها ان الواجب يشترك الممكنات في الوجود ويختلفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به الخالفة  
 فيكون وجوده مغاير الحقيقة ومنها ان الواجب مبدء الممكنات فان كان مبدءا هو الوجود ودره لم ان يكون  
 كل وجود مبدءا لجميع الممكنات لاستلزامه ان يكون وجوده يشكلا علة لنفسه ولعلامة ايضا وان كان هو الوجود مع فيلزم  
 فيلزم لزوم تركه المبدء فيلزم كونه معدا ضرورة كون احد جزئية عدتيا وان قيل انه مبدء بشرط التجرد فيقال يلزم  
 ان يكون كل وجود مبدءا لكل وجود غاية الامر ان الحكم قد يختلف عنه الاشتغال بشرط المبدئية مع ان كون الشيء مبدءا لنفسه  
 ولعله محال بالذات ولا دخل فيه لان افتقار شرط المبدئية ومنها ان الوجود بطبيعة نوعيته اذ قد ثبت كونه مفهوما واحدا  
 مشتركا والطبيعة الواحدة لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى نزيك من قواعدهم كما  
 ذكرنا في اثبات هبولى الافلاك وفي وجود الابدان الجسمانية في مادة وفي البطل مذيب وليفه الطيس واذا كان  
 كذلك فلا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العوض واللاعوض والتجرد عن المادة واللاية وعندها وقد ثبت ان تعالى  
 في الممكن فيكون عارضا في الواجب ايضا واجب عن الاول بان المعلوم انها هو الوجود والمعنى المصداق فيقال يلزم

الا ان الوجود المصدري غير ذات الواجب سبحانه وعن الثاني بان الوجود بالمعنى المصدري لا يقتضي العروض و  
 الا لعروض انما يقتضي للعروض او لعدم العروض مصداقه ونشأته ونشأته في الواجب سبحانه  
 نفس ذاته وهو لا يقتضي العروض بل لا معنى له اصلا فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وعن الثالث بان  
 المشاركة بين الواجب الممكن انما هو في الوجود المصدري واما مصداقه ونشأته ونشأته فهو في الواجب نفس ذاته وهو  
 مخالف لسائر الوجودات وعن الرابع بان مبدء الممكنات انما هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب وهو تعالى  
 لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذا انما يلزم لو كان المبدء مطلق الوجود وعن الخامس بان الوجود ليس  
 طبيعة نوعية ومبرراتها المفهوم لا يوجب ذلك اذ يجوز ان يصدق مفهوم واحد على اختيار مختلفة كحقيقة وبالجملة جل ذكره  
 في اثبات زيادة الوجود على حقيقة الواجب انما يدل على وجود المصدري ذاته عليه تعالى ولا نزاع في وبادته عليه سبحانه  
 انما الكلام في زيادة مصداقه ونشأته ونشأته ولا يفيد شي من ذلك ان مصداق الوجود في الواجب سبحانه ذاته على  
 ذاته المقدسة فافهم **قوله** كما هو سنة اللوازم اذ علم ان المشهور ان اللوازم معلولة للمهيئة المكزومة وان الهيئة  
 علته لها من حيث اقتضاها اياها فمما رتبها هي الهيئة من تلك الهيئة بخلاف الوجود للواجب فان مصداقه لغزوات  
 الواجب سبحانه بلا حجية زائدة اصلا وما قيل ان الشيخ وغيره من الروسار و هو الى ان لوازم الهيئة مستندة اليها  
 من حيث هي هي من غير عقلية الوجود في الاقتضاء فيجوز ان يكون الوجود من لوازم هيئة الواجب تعالى ومنه  
 المعلولة له تعالى بان يقتضي ذاته من حيث هي هي الوجود من غير ان يتقدم عليه بالوجود ففيه ان عدم مدخلية الوجود في  
 الاقتضاء لا يوجب انفا كما عنه في مرتبة الاقتضاء بل يجب ان يكون مقتضى في تلك المرتبة متقدما موجودا  
 ضرورة ان الاقتضاء والتأثير لا يمكن الا بعد النظر والوجود والارباب ان مرتبة اقتضاء الشيء لصفة متقدمة بالذات  
 على حصول تلك الصفة للمقتضى فلا يمكن تأثيره واقضائه للوجود الذي هو نفس ذاته بذاته على نهيب من لا يقول  
 بمدخلية مطلق الوجود في الاقتضاء واما على راي من يقول بمدخلية مطلق الوجود في الاقتضاء كما هو مذموم متاخرين  
 فالامر ظاهر بالجملة لا بد على كلا المذهبين من تقديم العللة على المعلول بالوجود فلا يمكن ان يكون الهيئة عللة لوجودها  
 فحقائق ان اقتضاء الذات الوجود الذي هو مطبوق الوجود المصدري ونشأته ونشأته غير صحيح اصلا لا سيما اذا كان  
 مصداقه ونشأته ونشأته نفس الذات بلا زيادة امر وانضمام جيتية ولا لزم تقدم الذات على نفسها في الواجب يكون  
 وجوده ضروريا لا بالاقضاء والوجود الخاص نفس حقيقة وثبوت المطلق ضروري لا بالاقضاء لما عرفت ان الامر  
 الزائد اذا كان مصداقه نفس الذات لا يحتاج الى مقتضى واقضاء ما هو المشهور من ان الواجب ذاته يقتضي وجوده

فالمراد منه ان ذاته بحيث لا يمكن ان لا يكون مصداقا للوجود لان هناك اقتضار ذاتاثيرا وقال العلامة القوشجي  
 انه لو كان الوجودا لخاص الذي هو عين ذاته البارى تعالى متقنيا للوجود المطلق يلزم ان يكون ذاته البارى  
 تعالى موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الانقصاص بالوجود المطلق في ضمير الوجود  
 بالوجودا لخاص ولا محذور فيه لان ذاته البارى تعالى على هذا التقدير يكون متناهيا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا  
 تلك الوجودا لخاص بل لا انقصافه هناك او هو عينه فان قيل الوجودا لخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو  
 الوجود المطلق فذاته التي هو وجودا لخاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه وجودا بوجودين انما اللازم كون الوجود  
 ا لخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه يقال جهنم ذكر يكون الواجب ذاتية وجوده من غير الوجودا لخاص  
 تكون تلك الهيئة وجودا لخاصا وحيث هيوت ما هو المقصود ولهم من اثبات كون ذاته البارى تعالى عين الوجود وهو  
 ان يكون ذاته البارى تعالى في اعلى مراتب الموجودية فليس بشئ لان الوجود المطلق مفهوم مشترك عن نفس  
 ذاته البارى تعالى وهو موجود بنفس ذاته لا بالوجود المنتزع عن ذاته فكما ان رتبة الانسان بنفس ذاته لا بغيره  
 الانسانية ثم العقل ينتزع عنه الانسانية ولا يكون زيد انسانا بانسانيتين انسانية هي نفس مهيبة وانسانية مشتركة  
 عن نفس ذاته تلك الهيئة ذات البارى تعالى موجود بنفسه والمفهوم الواحد يسمى ينتزع العقل حقيقة ذات تعالى و  
 هذا معنى ما قال المحقق في حق حاشية القاري على ثمرات التجربة بان ذاته الواجب تعالى موجود بذاته بمعنى  
 ان حقيقة الشخصية بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى شي ووجوده بل هو وجوده بتباسب باعتبار وجوده بتباسب باعتبار  
 آخر بخلاف غيره من الهميات كما لا يمكن تحليلها الى هيئة وتخص فهو موجود بذاته متخص بذاته فليس هناك  
 الا هوية بسيطة يعرضها في الاعتبار بنسب مختلفة يسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب فهو باعتبار ذاته بتباسب باعتبار  
 موجود باعتبار ذاته كشذلك الترتيب وجودا كما انه باعتبار ذاته يمنع عن فرض الشكرية في وجوده وان ذاته كشذلك  
 الانتزاع تعين واعتبر مثل ذلك في سائر صفاته واوراد عليه معا صره بان محصل كلام شراح التجربة ان ذات البارى  
 تعالى كان وجودا لخاصا يقتضى كونه موجودا بالوجود المطلق فان كان موجودا بذاته ايضا كما يكون موجودا بالوجود  
 المطلق لزم ان يكون موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بذاته كان ذاتية وجوده وجودا لخاصا هو  
 من كون ذاته عين الوجود ولا يندفع ذلك من القول بان ذاته تعالى موجود بذاته بمعنى انه حقيقة تعالى متشعبة  
 بذاتها لا يمكن تحليلها الى هيئة وجودا وانت العلم ان ذاته تعالى اذا كان وجودا قاسما بنفسه يكون كونه موجودا  
 بالوجود المطلق هو عينه كونه موجودا قاسما بنفسه لان انتشار انتزاع الوجود المطلق ومصادقه نفس ذاته بان ذاته امر

والصفات حيثية اصلا ولا يلزم كونه تعالى موجودا بوجد دين اصلا كما لا يخفى على المتأمل **قوله** والافق طبع وجد  
فوجداه يعني لو كان الواجب علته لوجوده لكان وجوده محتاجا اليه فيكون مهية سابقة عليه بالوجود فيكون له وجودا  
وهو مع صراحته بطلانه باطل بانها اما متحدان فيلزم تقدم الشيء على نفسه او متغايران فيلزم موجودية الواجب جودين  
بل وجودات غير مشابهة او يجرى الكلام في الوجود السابق بل هو عين المهية فثبت المطلوب او غير ما يجرى  
الكلام فيه فيسلسل الموجودات وهو بطر مع ذلك ثبت المطلوب لان جميع الموجودات المتسلسلة معلولة على هذا التفسير  
لمهية فتكون مهية متقدمة عليها لوجود لا يكون زائدا عليها والالم يكن الجميع جميعا فثبت عينه الوجود للحقيقة الواجبة  
واعترض عليه الام الرازي بالنقض بوجوه الممكن فان المهية الممكنة قابلة للوجود مع انها غير متقدمة عليه بالوجود  
لكل يجوز ان يكون الواجب مع كونه قاعا لا غير متقدم عليه بالوجود فلو تم ذلك لم يلزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة للوجود  
والا لنقضت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخره او كرتم بعينه واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح  
الاشارات بان كلام الناقد مبني على الصورة ان للمهية ثبوتا ووجودا ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان  
كون المهية هو وجودها والمهية لا تجرد عن الوجود الا في محال العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان  
الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من سائر ان يلاحظها  
حداس من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدده فان الصفات لمهية بالوجود وعقلي ليس كما ان  
الجسم بالبيان فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى الوجود وجود اخر حتى يجمعها اجتماع المثلثين والاقبال  
بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها واصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون في العلة فارجية عند  
وجودها في العقل فقط انتهى واورده عليه في التحديد بان لا تصادف ان كان امرا عقليا تكون الصفة بغير عقليا فانها فارجية فاعلة لا كالمصنف  
لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل لما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فارجية لفرق واجاب عنه المحقق الذي في  
الحاشية القديمة بان الفرق ما بينه بقوله او احاصل وهو ان المهية انما تصنف بقابلية الوجود الخارجي كما هو الوجود لا يمكن ان  
بها عينية بحسب ذلك الوجود ضرورة ان الشيء الم يوجد في الخارج لم يوجد شيئا فيه المراد بالصفة انما هي في قوله لا يمكن  
ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل ما يعبر نفس الوجود الخارجي وما سبق في قوله لا يمكن ان  
بالقابلية بحسب الوجود العقلي ومحصل الفرق ان قابلية الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي وقابل  
الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود الخارجي اما الاول فلان الصفات المهية بالقابلية المذكورة اشياء  
باعتبار العقل كما بينه واما الثاني فلانه لا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط وسير عليه

ان ما ذكر من ان قابلية الوجود الخارجي تقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي غير سديد لانه يوم ان الوجود العقلي الهية  
 لا بد وان يكون مقدما على الموجود الخارجي اي على الموجدية في الخارج وهو ظاهر البطلان وقال بعضهم في توجيه  
 كلام شارح الاشارات ان مراده ان القابلية اذا كانت في الخارج بمعنى ان القابل والمقبول كانا شئيين من قبته  
 كاجسم والبياض كان الامر كما ذكره الناقض من ان العلوية القابلية ايضا يجب تقديرها على العلول واذا لم يكن في  
 الخارج بل باعتبار العقل بان يترعها العقل عن القابل والمقبول ويميز بينهما ويجعل احدهما موصوفا والاخر مفعولا  
 ان كان موافقا لما في نفس الامر ولم يكن اشترعا محضاً فلا اذ لا يقتضي ذلك سوى ان يكون التصور العقل للموجود  
 مقدما على اشتراعه الصنف عنه واعتباره النسبة بينهما ولا يقتضي تقدمة في الخارج على ثبوته الصنف له في الخارج بل  
 ولا تقدمه في الذم من ايضا عليه السبيل ان الاتصاف اذا كان بطريق الانضمام فلا بد من تقدم الموصوف  
 على الصنف في الطرف الذي فيه الانضمام واذا كان بطريق الانزعاع فلا بل لا يقتضي الا الاستلزام فتدبر  
 بالوجود لما كان من قبيل القسم الثاني فلا يلزم تقدم الموصوف على الاتصاف حتى يلزم محذور وهذا بخلاف القابلية  
 او العقل بحكم بداهته بان فاعل الوجود الخارجي لا بد وان يكون مقدما على الوجود وانت تعلم انه على تقدير الاتصاف  
 الهية بالوجود لا يمكن ان يكون الاتصاف الهية به اتصافا اشترعا اذ ليس الكلام في الوجود والمصدر في الاشتراعي  
 بل الكلام في مصدره ونشأته والوجود الذي هو مصدره في الوجود المدعى ونشأته والوجود الذي هو مصدره في الوجود المدعى  
 وعرضه الهية لا يمكن ان يكون امرا اشترعا فلا يلزم على هذا التقدير من ان يكون الوجود مدعا اتصافا  
 فوجب كونه موجودا في الخارج فلا محذور في الزم الناقض وقال المحاكم في توجيه كلامهم بحسب ان حاصل البعبع انه  
 ان اريد بقوله الهية قابلية للوجود انها لك في العقل فلا نسلم انها ليست بتقديس بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورية  
 ان الهية تتحقق في العقل اولاً ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلية للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك انما  
 تكون قابلية في الخارج لو كان الهية وجودا منفردا للوجود وجودا منفردا في الاتصاف بحسب البياض وهو محال و  
 اور عليه بان الناقض ان يقول لما كان قابلية الهية الوجود والاتصاف به بحسب العقل وكفى في تقدم القابلية  
 تقديرها بالوجود العقلي فيكون قابليتها للوجود ايضا بحسب العقل من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي  
 كما ان هية الاربعة علوية قابلية لزوجتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان قيل كل منافي هية واجب الوجود  
 ولو كان هية علوية قابلية للوجود الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي الهية الواجب متقدما على وجوده الخارجي فيلزم  
 ان يكون قبل الوجود وعاقلة فيقال نعم تقدم علوية على علوية الوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلوية مقدما على الوجود العقلي لها وانما

يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها لان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب  
على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل واجب الوجود عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لواجب  
الوجود عاقل ولا فساد فيه وان حق انه ان كان الوجود صفة منصفة ويقال انه في الواجب ايضا صفة منصفة فاستدل  
الحكماء على بطلانه تام لكن يكون هذا الاستدلال منقوضا لوجود الممكن لانه صفة منصفة اليه ومهية الممكن محل علة  
قابلة له وكما يلزم ان يكون العلة الفاعلة متقدمة على معلولها كذا يلزم ان تكون العلة القابلة متقدمة على  
معلولها فيكون النقص على هذا التقدير واردا قطعاً اذ انضمام شئ الى شئ فرع وجود المنضم اليه وان كان الوجود امراً  
انتزاعياً فالاستدلال المذكور غير معقول لانه ان قيل ان مهية الواجب لو كانت علة لوجودها كانت سابقة عليها لوجود  
وصح ان يقال وجب الواجب فوجد الوجود كان ذلك كلاماً لا يتناول تحت اذ ليس للوجود المصدرى الانتزاعي وجود  
في الواقع متنازع من وجوده من شأنه حتى تكون المهية التي هي منشأه سابقة عليه ويصح ان يقال وجب الواجب فوجد الوجود  
بل ليس لكون الواجب علة لوجوده على هذا التقدير معنى سوى انه منشأ للانتزاع وهذا مما لا يمكن الحكماء فكيف يستدل  
على بطلانه ولو فرض بطلانه بما ذكره في البيان في كون الذات الممكنة قابلة للوجود اي منشأ للانتزاع فلا فرق بين  
وهي كون الواجب فاعلاً لوجوده بمعنى كونه منشأ للانتزاع والفرق الذي يفهم من كلام المحقق الطوسي في جواب  
النقص انها مويدان اخذ الوجود حيث هو وصف للمحل بمعنى كونه امراً انتزاعياً ففتح سبق الممكن عليه لان الوجود العقلي  
واخذه حيث فرض الواجب علة له صفة خارجية حتى لا يفتي لمهية الواجب له تقدم الواجب عليه بالوجود العقلي لوانه  
الوجود في التقابيل نحو واحد فلا فرق اصلاً فتأمل ولا تنزل فتق لها ومجموع الوجودات آه كلام الشارح في هذا الحكم  
تتحل عن الاتق المبين وعبارته هكذا ليس يصور ان يكون الوجود لازماً لمهية ما اصلاً والا كان يقع طبع وجوده  
بين المهية ووجودها اللازم لها بعينها في تقدم وجود المهية على وجودها اللازم فاما ان يكون الوجود المتقدم هو الوجود  
المتنازع فيه فكيف يتصور ان يكون شئ بعينه يتقدم على نفسه واما ان يكون هناك وجودان متقدم ومشاخر فكيف يتكسر  
الوجود مع عدم كثر الموضوع على ان الكلام في المتقدم كالقلام في المتنازع فتس وليس لغرض بطلان التس فانهما  
لم يتبين بعد بل ان مجموع الوجودات المتسلسلة كالوجود الاول فقد انكشف انه يستحيل ان يكون شئ من الاشياء  
متفصلاً لوجوده وان يكون الوجود من لوازم ذات ما من الموجودات اصلاً فاذن فاحكم ان القيد الواجب لذل  
يجب ان يكون وجوده عين ذاته وان لا يكون له مهية وراثية انتهى ولا يخفى ان في هذا الكلام استحالة موجوده شئ  
لوجودات لا غفائية معلل يكون مجموع الوجودات كالوجود الاول وحاصله ان مجموع الوجودات لا تتناهي معلول



تعالى كالوجود الاول فيكون الواجب تعالى سائها على ذلك المجموع بالوجود ويكون ذلك الوجود السابق على  
 المجموع ايضا زائدا على ذاته تعالى فيكون خارجا عن ذلك المجموع فلا يكون مافرض مجموعا مجموعا ولا يكون ايضا غير متناها  
 بل يكون متناهيًا من جانب المبدع على هذا ينبغي ان يكون بدل او الفاصلة اذا التعليمية ويكون قوله اذ مجموع الوجود  
 تعليم لا لقوله وبما حاله وانما اشتغل ببيان موجودية وجودات الامتنائية مع كون امتنائته بديهيات لا للفهم  
 لكنه قال في الحاشية هذا دليل آخر على اثبات عينية الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن البطلان الدور ولست حاصله  
 اما اذا اخذ جميع الوجودات الزائدة الامتنائية بحيث لا يستدعيها شئ فذلك المجموع كالوجود الاول في كونه مسبوقا  
 بوجوده يقتضي فالوجود السابق عليه الخارج عنه يجب ان يكون عينه ولا يكون من جملة احاده فيلزم دخول المقدم  
 في المؤخر ههنا فاقبل انتهت واعترض عليه الاستاذ العلامة ابى قه بانه على هذا يكون قوله او مجموع الوجودات غير مربوط  
 بما سبق ولا يصح عطف قوله هذا على شئ مما سبق كما لا يخفى وغاية ما يمكن ان يقال انه عطف بحسب المعنى على قوله  
 تقدم الشئ على نفسه كما كان قوله او موجودية وجوده معطوفا عليه ففقدت العبارة كذا او يلزم كون مجموع الوجودات  
 آه فم ههنا كلام وهو انه ان اراد المجموع من حيث المجموع ففقد ان الوجود السابق عليه اى الوجود الذى كان قبل  
 الاتصاف بهذا المجموع هو الوجود الاول في هذا المجموع بل نقول كل واحد منها يصلح لهذا وهو غير المجموع وان اراد  
 كل واحد منها فنقول عروضا كل واحد لا يلزم ان يكون وجود واحد سابق على كل واحد بل يمكن ذلك بان يكون عروضا  
 كل واحد واحد مسبقا بواحد آخر وقد تحقق في السلسلة هذا الوجود آخذ الى غير النهاية فلا تثبت وجود آخر غير هذا الوجود  
 يكون عينا او المفروض ان كل واحد منها مسبق بواحد منها واجب عنه بان القول يكون الوجود علة لغيره  
 قبل جميع الوجودات الغير المتناهيية مبنى على ان العلة الخارجية للمجموع اى التى تغيد وجود المعال من دون ان  
 يدخل في قوام المعال وحقيقة علة لكل جزء منه بخلاف العلة الافقية كالمادة والقوة فانها لا يجب ان تكون  
 علة لجميع اجزائه وذلك لان حاجة المركب عبارة عن حاجة اجزائه فليس له حاجة اخرى سوى حاجة الاجزاء فليس له  
 علة اخرى سوى علة الاجزاء واذا لم يكن موجد الكل موجد الكل جز لم يكن موجد الكل لانه عبارة عن جميع الاجزاء فلا  
 يكون ذلك الوجود الموقوف عليه من اجزاء مجموع السلسلة فافهم قى له فوجهه ونقده ووجوده آه اعلم ان معنى كون  
 وجوده تعالى نفس حقيقة وعين ذاته ليس ان الوجود المصدرى عين حقيقة ونفس ذاته بمعنى حمله عليه محلا اوليا  
 كما هو اصطلاح المنطق اذ لا معنى لكون مفهوم الوجود المصدرى عين حقيقة من المتأخرات لا سيما حقيقة الواجب سبحانه  
 بل المراد بعينية شئ حمله عليه محلا بالذات بمعنى ان مصدره ونشأته انفسه ذات ذلك الشئ بالانفصال امر

وزيادة حثيثة وتضمني كونه زائداً عليه ان مصداقه ونشأته زائده ليس نفس ذاته بل موشى منقسم اليها او منقسم منها  
 فوجود الواجب تعالى عينه بمعنى ان ذاته من حيث هي هي مصداق لحمل الوجود بلا حثيثة زائدة الضمانية او شراعية  
 وبذلك عينه حال الممكن فان مصداق حمل الوجود في الممكن اليعني نفس ذاته بلا انضمام صر وزيادة حثيثة كما عرفت لكن  
 الشارح بها صاحب الافق المبين يري ان مصداق الوجود في الواجب نفس ذاته بلا حثيثة زائدة وفي الممكن ذاته  
 من حيث الاستثناء الى الجاعل وقد علمت ما فيه فتذكر قى له وليس له تعالى هبة ورا الوجوده زيادة مطابق لما قال  
 المحقق الدواني ان حقيقة الواجب هو الوجود المحتجب بالقائم بذاته المعري في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات التعرّية  
 فهو اذن موجود بذاته تشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو زيادة بسيطة  
 التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجوداً انه معروض لخصه الوجود المطلق بسبب غيره يعني ان الجاعل  
 يجعله بحيث لو لاحظ العقل ينزع عنه الوجود فهو بسبب لفاعل بتلك الحثيثة لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك  
 وبذلك نص على ان له تعالى هبة لكنها عين الوجود بالمعنى المذكور وقال معاصره ليس للواجب تعالى هبة اصلاً فهو  
 الوجود المحتجب لا شئ الموجود وبذلك هو المراد بقوله هبة عينه لان له تعالى هبة هي الوجود والشارح قد حاكم بينهما  
 في حواشيه على حاشي شرح المواقف بانه لا شك في ان له تعالى بذاته مصداق حمل الوجود عليه مبدء الآثار فهو  
 وجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما ولا نزاع الا في اطلاق الهبة فالصدر المعاصر للمحقق الدواني اعتبر فيها التفرقة  
 عن الوجود وغيره من الاوصاف مطلقاً فيجب ان يكون معقولة مع قطع النظر عنها وكنيته وهي مستحيلة فيه تعالى  
 لانه وجود خاص قائم بذاته ومصداق لحمله في مرتبة ذاته فلا يمكن تعريته عنها في اعتبار العقل فقال انه لا هبة له  
 والمحقق الدواني اعتبر فيها التعرّية في سحاظ العقل واعتباره في جميع القيود والاعتبارات التعرّية الملاحقة عن  
 الشارح فيجب ان يكون معقولة ولو بوجه ما مع عزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات ولا يجب كنيته فيكونها  
 هبة شخصية وهذه التعرّية ضرورية فيه غير محبة فقال باطلاً عليها لانه لا يرد الى اختلاف الاصطلاحين  
 وانت تعلم ان هذا اصطلاح من غير تراضى تخصين وذلك لان المحقق الدواني لا يقول انه تعالى ذو هبة كلية ومعاصره  
 لا يفي الهبة بمعنى الحقيقة الكلية فحسب بل يصير على القول بانه موجود محض وليس شيئاً موجوداً كلاً ما صيرج في  
 نفى كونه تعالى ذاتاً ولا ينبغي بطلانه لانه لو لم يكن له ذات فهو لا شئ محض وان قال انه ذات لكنه بنفس ذاته  
 مصداق لحمل الوجود فهو عينه ما قال المحقق الدواني فلابد للاعتراض عليه اصلاً والعجب انه يقول انه وجود محض  
 وليس شيئاً موجوداً فان كان المراد به عبارة عن هذا المفهوم فلا ينبغي بطلانه لان هذا المفهوم امر اعتباري انشائي

ولا معنى لكونه تعالى عبارة عن هذا المفهوم الاستراعي وان كان المراد انه تعالى مصداق لهذا المفهوم ونشار لا يشترط  
 فيكون له تعالى ذات يصح الحكم عليه بانه موجود ويكون ذاته هو الوجود فيخرج الى ما قال المحقق الدواني ولو قيل ان قال  
 الشيخ في الفصل الثاني من تائسنة الهيئات الشفار لا هيبة لواجب الوجود غير انه واجب الوجود ونه هي الانية بل  
 معناه ان الانية والوجود لوصار لخاصيتين للهيبة فلا يخلو اما ان يلزمها لذاتها او لشي من خارج ومحال ان يكون  
 لذات الهيبة فان التتابع لا يتبع الامور فليزوم ان يكون للهيبة وجود قبل وجودها وبما محال ونقول ان كلامه  
 هيبة غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الوجود الانية لا يقوم من الهيبة التي هي خارجة عن الانية  
 قيام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم الهيبة لانها تلك الهيبة واما ان يكون لزومها اياها بسبب  
 شيء ومعنى قولنا للزوم اتباع الوجود لن يتبع موجودا لا موجودا فان كانت الانية تتبع الهيبة ويلزمها لانه بها فكلوا  
 الانية قد ثبتت وجودها ووجودها اذ كل ما يتبع في وجوده وجودا فان قبوله موجودا لذات قبله فتكون الهيبة موجودة  
 بذاتها قبل وجودها هي التي ان يكون الوجود لها من علي وكل ذي هيبة معاول وسائر الاشياء غير واجب الوجود  
 فلها هيئات تلك الهيئات هي التي بانفسها ممكنة الوجود انما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا هيبة لذوات  
 الاشياء بل هي في عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الادعاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها  
 هيئات فانها ممكنات توجد به وليس معنى قولنا انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد انه الوجود بل المطلق المستتر  
 فيه ان كان موجودا بصفة فان ذلك ليس هو الموجود والمجرد بشرط سلب بل الوجود لا بشرط الايجاب بل في سلبه  
 الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب ونه الامر هو الموجود لا بشرط الزيادة فانها ما كان الكل يحيل على كل شيء  
 وذلك لا يحيل على ما هنالك زيادة وكل شيء فبهناك زيادة انتهى وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الوجود  
 داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو الوجود  
 الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جز فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم هيبة انية وبهذا استبان ان ما توهمه  
 المصدر المعاصر للمحقق الدواني منسطة مختصة لا يرجع محصلة الى طائل فافهم ولا تنحبط قولي له ووجوده موجودا وقال  
 الشيخ في التعليقات اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز منه انه يجب وجوده لانه شيء موضوع فيه الوجود  
 اما باقتضائه او باقتضائه غيره والفرق بين الوجود والقائم بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس تابعا لغيره بخلاف  
 الثاني فانه ثابت بغيره فيكون وصفه له هذا يصح في ان اطلاق الموجود عليه تعالى مجاز ان الوجود حقيقة ما قام  
 به الوجود ولا يمكن ان يكون الوجود قاسما به سبحانه كما عرفت واعلم انه قال المحقق الدواني في انشائية القابلية

معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قيا ما على نحو قيام الوصف بوصفه او على طريق قيام الشيء بذاته  
 الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون المطلق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون المطلق الموجود عليه مجازا  
 كما لا ينبغي ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتجاسسون عن ذلك وقال في بعض رسائله انما ينفرد منه  
 ان الحقايق لا تقتض من الاطلاقات العرفية فقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظا يوجب الاليساره  
 البرهان بل يحكم بخلافه ونظير ذلك كثير منه ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه بالفارسية بكلمة  
 دانش ومرادها ما يوجبهم انه من قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر الحكمي يقتضي ان حقيقة هي الصورة  
 المجردة وربما يكون بغيرها كما في العلم بالجوهري بل ربما لا يكون قاسما بالعالم بل قاسما بذاته كما في علم النفس المجردة  
 بذاتها بل ربما يكون عين الواجب كعلم الواجب تعالى بذاته ومنه ان الفصول الجوهريه يعبر عنها بالفاظ يوجب  
 انها ايضا فئات عارضية لذلك الجوهري كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق والميرك للكميات وعن فصل الحيوان  
 بالحياس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من النسب الافاضات في شيء بل هي جواهر فان جواهر الجوهريه  
 الاجزئية كما تقر عندهم وبعيد ذلك نهى مقدمه اخرى هي ان صدق اشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدء الاشتقاق  
 وان كان عرف اللغة يوجب ذلك حتى فسر اهل اللغة اسم الفاعل بما يدل على امتزاج به المبدء وهو بمنزلة عن التحقيق  
 فان صدق الحد على الشيء انما هو بسبب كون الحدي موضوع صناعة على ما صرح به الشيخ وغيره وصدق  
 الشمس على المارستند الى نسبة المار الى الشمس بتسخينه بسبب تقابلها بعد تهديد باثنين المقدنتين لقول بهجرت  
 ان يكون الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الوجود اما قاسما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة  
 عن انساب ذلك الغير اليه فيكون الوجود اعم من تلك الحقيقة ومن غير ان المنسب اليه وذلك المفهوم العام  
 امر اعتباري عمن العقولات الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودا  
 في الخارج مع انها كما ذكرتم عين الوجود وكيف يتصور كون الوجود اعم من تلك الحقيقة وغير اقلات ليس معنى الوجود  
 ما يتبادر الى الفهم ويوجب العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل مضادا ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومراد فاته  
 فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قاسما بذاته كان وجود نفسه فيكون موجودا قاسما بذاته كما ان الصورة المجردة  
 اذ قامت بنفسها كانت علما لنفسها وكانت علما وعالمها معلوما كالعقول والنفوس بل الواجب تعالى والواضح  
 ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة من النار كانت حرارة وحادة اذا انحلت في شئ تلك الآثار المخصوصة من الاحراق وغيره  
 والحرارة على تقدير تجردها كقد صرح بهمنا في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة وكانت

قائمة بنفسها كانت حادثة ومحسوسة وكل ذلك ذكرناه لا يعلم كون الوجود زائدا على الموجود الا ببيان مثل ان يعلم  
 ان بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما ويعلم انه ليس عين الوجود ويعلم ان ما هو عين الوجود يكون  
 واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه فان قلت كيف يتصور ان يكون هذا المعنى عم  
 من الوجود القائم بنفسه مما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا قلت يمكن ان يكون هذا المعنى احدا لا من بين الموجود  
 القائم بذاته وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدءا للظواهر والادراكات ويمكن  
 ان يقال هذا المعنى ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه  
 ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة الكلية العقلية بعروضاتها كقيام الامور الانشائية العارضة  
 مثل الكلية والجزئية ونظائرها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود  
 عليه مجازا كما لا يخفى على ان الكلام بهذا ليس في المعنى اللغوي وان اطلاق الموجود عليه حقيقة لغة او مجاز  
 فان ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء فخلص من هذا ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجودات واحد  
 في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم من هذا الوجود القائم بنفسه مما هو منتسب اليه انتسابا خاصا واذ اهل كلام  
 الحكماء على ذلك لم يتوجه عليهم ان العقول من الوجودات اعتبارا وهو وصف للموجودات وهو الذي جعلوه اول  
 الاولات البديهية فاطلاق الوجود على تلك الحقيقة القائمة بنفسها انما يكون بالمجاز او بوضع آخر ولا يجزى ذلك  
 في استغناء الواجب عن عروص الوجود والمفهوم المذكور اعتبارا فلا يكون حقيقة الواجب تعالى عن ذلك  
 علوا كبيرا واذ اهل كلامهم على ما ذكرنا يتوصل منه امر معقول ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين  
 بحيث يتشوش الطبع ويتبدل الدين فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يخفى بل لا بد من  
 الدليل على ان الامر كذلك في الواقع قلت لساد البرهان على ان وجود الواجب عليه ومن البين ان المفهوم  
 البديهي النقص المشترك لا يصلح لذلك فلا يكون الامر كذلك فان قلت لم يجوز ان يكون هو عين الوجود  
 واحد منهما واجبا لذاته ويكون مفهوما واجب الوجود مقولا عليها ولا غرض في قلتي كيني في وصف هذا الوهم بانه المقدرات  
 السابقة لفطر المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروص هذا المفهوم اما معلولا لذاته فليامر الله  
 بالوجود علم نفسه او غيره فيكون انفس وفاتحقق وتقرر ان ما يعرضه وجوب الوجود فهو ممكن فاذن واجب  
 الوجود بنفسه الوجود التاكيدا القائم بذاته واذ قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرنا لا انه امر يعرضه الوجود  
 ولهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان ما يوهمه عرف اللغة من اطلاق الموجود عليه تعالى مجاز هذا كلامه ولناظرين

فيه كلام من وجوه منها انه اذا كان الوجوداً متراً اعتبارياً من المعقولات الثانية لا يكون له مصداق في الخارج فكيف  
 يكون ذاته تعالى وجوداً بحثاً قائماً بذاته ومنها ان الجواب الذي ذكره بقوله قلت آه انما يصح لو كان عاملاً لا بغير  
 ان ذاته تعالى اذا كانت عين الوجود كيف يكون موجوداً واما اذا كان عاملاً ان حقيقة تعالى اذا كانت عين  
 الوجود كيف يكون موجوداً في الخارج لان الوجود من المعقولات الثانية لا يصح اذكره في الجواب اصلاً ومنها ان  
 قوله اذا فرض الوجود مجرداً آه صريح في ان للوجود معنى مشتركاً يجزى قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا  
 يصح لو كان له حقيقة مشتركة بين القسمين سوى المعنى المصدري الانتزاعي اذ لا معنى لكون المعنى المصدري  
 الانتزاعي انسي امراً قائماً بذاته ومنها انه لا معنى لكون موجودية الكمالات بالانقسام الى حقيقة الوجود الشخصي  
 النسبة وجوداً وتخصلاً فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه منها ان كلامه مضطرب فانه مع القول بان الوجود  
 الذي هو مبدا اشتقاق الموجودات قائم بذاته هو الواجب تعالى يقول ان القيام الماخوذ في قولنا الموجودات قائم  
 به الوجود اعم من قيام اشئ بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام العوارض الانتزاعية بمعرضاتها وبقاها  
 هذا لانه ان اراد بالوجود في قوله ما قام به الوجود المعنى المصدري فلا معنى للقول بان القيام الوجود اعم من  
 قيامه بنفسه ومن قيامه بغيره ان اراد به مصداقه ومشارنته فلا معنى لقيامه بالغير من قبيل قيام  
 العوارض الانتزاعية بمعرضاتها ومنها ان القول بانه لا يلزم من كون اطلاق القيام على القيام بنفسه مجازاً  
 ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازاً ليس بشئ لانه اذا كان معنى الموجود ما قام به الوجود فلا ريب ان اطلاق  
 القيام على القيام بنفسه مجازاً يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازاً ضرورة ان معنى اشتقاق حقيقة ما قام به  
 المبدأ حقيقة وبالحمل كلامه في هذا الباب لا يخلو عن الاختلال والاضطراب قال بعضهم في توجيه كلامه ان معنى  
 المشتق معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسياء وسفيد وهذا المعنى انما يصدق على شئ قام به فرد من المشتق منه و  
 حصته منه وعلى الفرد قائم بنفسه اذا كان صدق على شئ بعرض المبدأ يكون صدقاً معللاً لجمع معنى المشتق الى  
 ما قام به المبدأ قياً حقيقياً او مجازياً بمعنى سلب القيام بالغير وبعد تنبيه ذلك نقول الموجود ما قام به الوجود  
 القيام بين الكمالات نصير موجوداً بعرض حصته من الوجود القائم بها في في الموجودية محتاجة الى احوال واما  
 الواجب فهو فرد من الوجود القائم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية الى عروض الوجود فهو موجود بنفسه وليس هناك  
 عروض حصته من الوجود حتى يلزم الموجودية لوجوده بل ليس هناك الافراد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود  
 بنفسه واما مفهوم الوجود المطلق المحمول على الواجب فهو وان غايره لكن لا يحتاج الى علامة لعدم مغايرة فرد

مبدء الذي باعتباره الحمل قال لكن يلزم تخصيص القاعدة الكلية القائمة بان كل مفهوم مغاير لشيء يحتاج الشئ  
 في حمله عليه الى علمه وقد قلنا المحقق الدوراني بان الواجب الذي هو وجود قائم بنفسه متحقق كحل الوجود المطلق  
 عليه فيلزم تقدم ذات الواجب على صدق الموجودية فالصواب ان يقال ان الوجود المحمول ان اريد به ما قام به  
 الوجود فيلزم ما يجازيها في نفس المبدء القائم بنفسه فعمله من قبيل حمل الشئ على نفسه فلما يحتاج الى العلة وان اريد  
 بالمعنى العام اي ما قام به الوجود مطلق القيام حقيقيا كان او مجازيا فهو محمول في ضمن هذا المفهوم الخاص  
 ما قام به الوجود فيلزم ما يجازيها وصدقه على الواجب معلل بذاته الذي هو الوجود القائم بنفسه ذاته بما هي موجودة  
 خاصة بمعنى اقام به الوجود فيلزم ما يجازيها مقدم على محمولية العام والموجودية مرتين مرة لصدق الوجود المطلق  
 ومرة لصدق الوجود الخاص ليس يستحيل بهذا الوجه لان صدق العام ليس الا في ضمن الخاص وليكن المثالان  
 متغايرين في التحقق انما الاستحالة اذا كان الصدقان متغايرين وقد زيد الاستاذ العلامة الى قوله بوجودها  
 ان قوله فالممكنات تصير موجودة بعروض حصنة من الوجود القائم بها ليس له معنى محصل فانه ان اراد ان يكون  
 الممكنات صادقة للموجود في الواقع انما بعروض حصنة من الوجود لها في الواقع فذلك صريح البطلان  
 اذا الوجود وحصنة من الاعتبارات العقلية والمعاني الاعتبارية الانتزاعية التي ينتزعها العقل عن المتعاقبات  
 والعروض لها في الواقع فان العروض في الواقع يستدعي تغاير العارض والمعرض في الواقع وليس في  
 الواقع النفس الحقيقية التي هي مصداق الوجود ونشار الانتزاع فليس ما به موجودية الاشياء وخص حصنة الوجود  
 لها وان اراد ان مصداق المفهوم المشتق للموجود عليها في ملاحظة الذين انما بعروض حصنة من الوجود لها  
 بمعنى ان الذين ان ينتزع المتعاقبات المنتزعة معنى انتزاعيا يعبر عنه بالوجود ثم يعبر عنه بمشتمل المعنى المشتق منه  
 عليها فذلك سلم لكن لا يستقيم على ذلك قوله في محتاجة في الموجودية الى الجماع اذ لا يلزم من ذلك الاحتياج في  
 الموجودية الى الجماع ومنها ان قوله وليس هناك عروض حصنة من الوجود باطل قطعا فانه اما ان يكون الوجود  
 المصدري المطلق منتزعا عن الواجب سبحانه او لا يكون منتزعا عنه سبحانه والثاني باطل بل كهر صريح فان  
 ما لا ينتزع عنه مفهوم الوجود المعبر عنه بهستي معدوم محض لامحالة وعلى الاول تخصيص الوجود والمصدري  
 المطلق بالاضافة الى ذاته تعالى ولا ريب في ان الوجود والمصدري وحصنة ليستا عين الواجب سبحانه فتكونان  
 لامحالة عارضين له فكيف ينكر عروض حصنة الوجود له تعالى وما بينهما من كلام من لزوم الموجودية بوجودين على  
 تقدير القول بعروض حصنة الوجود له تعالى في غاية السقوط لان الوجود المصدري ليس من افعال الوجودية حتى

يلزم من عروض الوجود المصدري تعالى موجوديته وجودي لاول الوجود الذي هو عينه والثاني الوجود المصدري الحاض منبها انه ان الوجود  
 المصدري الذي هو من مقولات ثنائيات فلا يصح قول اول ذاته فرد من الوجود قائم بنفسه يستحيل ان يكون الواجب فردا له بالمعنى الاول  
 الا ان يربط بالشرائط المتزايع لكن يمكن ايضا فرد من الوجود بهذا المعنى لانه لا يشترط ان اربط بالوجود بل هو صدق لهذا المعنى ان لا يشترط  
 من مصداق الوجود انهايم بنفسه وان الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب بمعنى  
 ما قام به الوجود قيا ما مجازيا بمعنى سلب القيام بغيره لكن صدق الوجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى  
 المعنى على الممكن بمعنى ما قام به الوجود قيا ما حقيقيا محل نظر لان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدري البديهي  
 ليس قائما بالممكن اصلا بل هو نفس ذات الممكن والحاصل ان الوجود المصدري ليس عن الواجب بل هو امر  
 انتزاعي والوجود الحقيقي ليس قائما بالممكن فان كان الموجود مشتقا من المعنى المصدري فلا يصح ان يقال انه  
 تعالى موجود بمعنى ما قام به الوجود قيا ما مجازيا وان كان مشتقا من المعنى الحقيقي فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود  
 بمعنى ما قام به الوجود قيا ما حقيقيا ثم اخذوه ان الوجود يطلق بنحو الاشتراك الصناعي او بالحقيقة والمجاز على  
 معنيين الاول المعنى المصدري والثاني الوجود الحقيقي والموجود يصلح الاشتقاق من كل منهما غاية الامر ان  
 اشتقاقه من الحقيقي جعلي لانه ليس من المعاني المصدرية والمشتق وان كان معنى بسيطا اجماليا لكن مفهومه  
 يساوق مفهوم ما قام به المبدء اعم من ان يكون المبدء انضماميا او انتزاعيا فحين صدق المشتق حقيقة على شيء  
 وبغيره مبدء الاشتقاق حقيقة تلازم وانما لا يصدق المشتق على شيء فقد يكون قيام مبدء الاشتقاق وقد يكون نفس ذات المصدق عليه بل لا يراو  
 عليها وقد يكون ذات المصدق عليه لا يوجبال ونبهنا فالاول فيما اذا كان المشتق مشتقا من حقيقة انضمامية كالاسود فلما صدق قيام له وجود  
 والثاني فيما يكون المشتق مشتقا من مبادئ انتزاعية يكون مشارا انتزاعيا نفس ذات المصدق عليه بل لا يراو  
 امر عليها كالوجود والشخص مثلا والثالث فيما اذا كان المشتق مشتقا من مبادئ اضافية او سلبية كالصوقية والمعنى  
 اذا نهى هذا فنقول اما الموجود المشتق من المعنى الحقيقي للوجود فمعناه ما قام به الوجود الحقيقي وانما الوجود الحقيقي غير قائم  
 بشئ اصلا انا لانه عين الوجود في الواجب والممكن جميعا واما عدم تحقق الوجود الحقيقي في الممكن بل انما المتحقق في الممكن  
 الوجود المصدري وحده فلا يصلح اطلاق الموجود حقيقة بهذا المعنى على شئ من الواجب والممكن الا عند من يقول  
 ان الوجود صفة منصفة الى الممكن قائمة بحقيقة فعنده صدق الموجود بهذا المعنى على الممكن حقيقيا واما عند من ينفي  
 كون الوجود صفة منصفة فالاصح اطلاقه وصدقه على شئ الاحزاب ايان يراد بالقيام الماخوذ قيا ما قام به الوجود وسلب القيام  
 بغيره فحين يصدق الوجود المشتق من الوجود الحقيقي على الواجب سبحانه بالاتفاق وعلى الممكن عند من يقول بعينه الوجود



في الممكن ايضا لكن هذا المصدق مجاز والقيام الماخوذ في هذا المشتق مجاز واشتقاقه لكونه جعليا ايضا مجازا والماخوذ  
 اشتقاق من المعنى المصدري فهو صادق على الواجب والممكن جميعا لان مبدرا اشتقاقه وهو الوجود المصدري  
 لا يحتمل بالواجب والممكن قياما انشراغيا لكن مصداق حل الوجود في الواجب نفس ذاته بالالتفاق وفي الممكن ايضا  
 نفس ذاته على التحقيق وليس مصداق المحل مناط الموجودية قيام الوجود لانه ليس صفة زائدة عارضة بل نشأة  
 انشراغية وهي الذات الواجبة والذوات الممكنة هي مصداق حل الوجود ومطابق صدقة فالواجب تعالى وجود اي  
 وجود حقيقي وموجود بمعنى ما قام به الوجود المصدري قياما انشراغيا فتقابل في هذا المقام فانه من مزال اقدم الاعلام  
 قولي له وجوب واجب علم ان وجوب الوجود نفس ذات الواجب سبحانه لانه لو كان زائدا عليه كان معاولا لذاته  
 والعلة المالم يجب اليها ان يكون موجبا فيلزم تقديم الشيء على نفسه وقد يقرب بان مصداق واجب الوجود ان كان  
 نفس حقيقة الواجب فهو المطلوب ان كان امر زائدا عليها فهذا الامر الزائد ما منه فصل عنها فيكون الواجب حقيقة ذلك  
 الامر المنفصل وكون الذات التي فرضت واجبة او منضم اليها فتكون متاخرا عنها فيلزم كون الذات واجبة قبل  
 انضمام وجوب الوجود اليها فلا يكون ذلك الزائد مناطا لوجوب الوجود او يكون متنازعا فيجوز الكلام في نشأته فان  
 كان منفصلا او منضمما بطل بطلانها وان كان نفس ذاتها ثبت المطلوب فثبت ان مصداق وجوب الوجود  
 نفس ذات الواجب سبحانه فهو سبحانه وجوب حقيقي وواجب بمعنى ما قام به المعنى المصدري للوجوب وبكذا الحال  
 في سائر الصفات فهو علم بالمعنى الحقيقي للعلم وعالم بالمعنى ما قام به المعنى المصدري للعلم وقدرته بالمعنى الحقيقي للقدر  
 وتاثيره بالمعنى ما قام به القدرة بالمعنى المصدري فتقابل قولي له قطبا لا امكان آه ان قيل لما كان الامكان عبارة  
 عن سلب ضرورة التضرر والوجود عن سلب ضرورة الاتضرر واللا وجود يكون نفيها في نفسه لا امتيز له في نفسه اصلا فكيف  
 يخرج ما قالوا انه يفتق في مساواة الوجود ومقابلته لانه يستلزم التميز فان العقل يحكم به بانه لا امتيز له في نفسه لا يفتق  
 تساوي طرفيه يقال القول باقتضائه المساواة مساو والمراو لا اقتضائه لشي لا اقتضائه له والفرق بين مقتضائه  
 شي تساوي الطرفين او لا ضرورتهما وبين لا اقتضائه ضرورة شي متباينهما يسمى فالامكان عبارة عن سلب ضرورتهما  
 وان عبر بتساويهما بضر من المساو ولا يلزم من ذلك الحكم بنبوت امر بشي لما لا ثبت له في حد ذاته فان قلت  
 قد صرح الشيخ في اوائل الهيئات الشفاه بان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا  
 وجد فقد حصل له الوجود وتميزه عن العدم واذا عدم حصل له العدم وتميزه عن الوجود وهذا صحيح في كون العدم  
 متميزا عن الوجود وفيكون متمنازا بحسب نفسه يقال امتيازها اما بحسب اضافته

الى الملكة او بحسب ارتسامه في الذهن فيصح ثبوته له بما له من التميز الاضافي او الذاتي والعدم في نفسه ان لم يكن له  
 تميز بنفسه لكن لا يصح نسبة الشيء اليه بحسب هذا النحو وذلك لنحو من الاتقياء العرضي فحاجة العدم الى العللة ورجاؤه بها  
 على الوجود ليس بمعنى انها ترجحه وتميزه عن غيره لان العدم المحض لا يتميز له ولا يتعلق الترجيح به بل لانه يترجم وجوده  
 بها فمال ترجيح العدم على الوجود الى عدم ترجيحها الوجود لان الافتقار للصرف لا يمنع ان يتعلق بها الترجيح والتماثل  
 ان الامكان عبارة عن الافتقار الى الوجود والعدم فكل منهما بعللة اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده بالضرورة  
 الى عللة يجعلها موجودا وكذا في عدمه فلا مكان هي عللة الافتقار الى الجاعل كما ان الوجوب لازم للاستغناء عن  
 الجاعل اذ العقل اذا اخطأ مفهوم الممكن يتيقن بعدم ترجيح احد طرفيه على الآخر بالنظر الى ذاته وحكمه انه لا يترجح احد  
 طرفيه الا لامر مغاير للممكن ترجح احدهما على الآخر هي العللة فقد تحقق ان عللة افتقار الممكن الى العللة انما هي الامكان  
 لا كما زعم ان الحدوث وحده عللة الحاجة الى العللة وان الحدوث شرط داخل فيما هو العللة او انه شرط للعللة واعلم  
 هي الامكان وبهنا كلام وهو انما يترجم بعدم الكل الذي انعدم بالعدم الجزئين معا بحد الجزم بعدم الجزر الواحد  
 فعلى مقتضى ما ذكر يلزم ان يكون عدم الجزر الواحد في هذه الصورة عللة مستقلة لعدم الكل وليس كذلك بل العللة  
 المستقلة في هذه الصورة لعدم الكل انعدام الجزئين معا فحد الجزم بالامكان وان استلزم الجزم بالافتقار كان  
 لا يلزم من هذا ان يكون الامكان عللة مستقلة للافتقار والجواب انه لا ريب في ان العللة الغير مستقلة لا يلزم  
 منها وجود المعلول فالعللة التي يلزم من نفس الجزم بها الجزم بمعلولها مستقلة قطعاً والامكان بالقياس الى  
 الافتقار كذلك لان من جزم يكون الشيء ممكناً يترجم بكونه منقترراً الى العللة جزئياً فالامكان عللة مستقلة للافتقار وما قولهم  
 انما يترجم بعدم الكل آه فجوابه ان العللة المستقلة لعدم الكل هي انعدام عللة الكل وانعدامها انما هو بالعدم جزئياً  
 اجزاءها لا بعينها من جهة اجزائها انما الكل في الصورة التي فرضنا عللة انعدام الكل حقيقة هي انعدام عللة الانعام جزئية خاصة ولا انعدام  
 احد جزئية بعينها فانما يترجم بعدم الكل الذي انعدم بالعدم الجزئين معا بحد الجزم بالعدم جزئياً وانعدام جزئياً  
 ليس عللة بالتحقيقة لانعدام ذلك الكل بل عللة انعدامه انعدام احد جزئياته وجوده والعدم بالعدم احد جزئياته  
 يحصل بحد الجزم بالعدم جزئياً الكل فلما يترجم بعدم الكل مع الجزم بالعدم الجزئين معا فما الزعم هذا القائل بقوله  
 فوالله مقتضى هذا البيان آه ملتزم اذ عللة عدم الكل انعدام عللة المساوق لانعدام احد جزئيه لا بعينه وان تحقق انعدام  
 احد جزئيه في ضمن انعدام الجزئين معا كذا افيد ومن زعم ان الحدوث عللة للافتقار الممكن الى العللة او شرط له  
 او شرط منه يبطل مذهبه ان الحدوث كيفية الوجود لانه عبارة عن سبوقية الوجود بالعدم فيحتاج عن الوجود المتأخر

عن الاشياء المتنازع من الحاجة لان الشئ اذا لم يكن محتاجا في نفسه الى موثر لا يتصور ثابته فيه الحاجة متنازع عن  
 المؤثر فلا كان احد وسطا له الحاجة او موثرا لها او خروجا منها يلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب فان قيل الاسكان صفة  
 الممكن بالنسبة الى الوجود فيكون متنازعا عن الوجود فلا يكون علته لا فاعلا لا تتقدم عليه بمراتب يقال احد طرفي كيفية  
 النسبة الفعلية فيحتاج عن الاتصاف بالفعل بخلاف الاسكان فانه كيفية النسبة مطلقا والنسبة الفعلية وان كانت  
 ممكنة لا يمكن لا يتوقف اتصافه بالامكان على تحققها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث وانما حصل ان المهيئة  
 او وجودها يوصف بالامكان قبل اتصافها بالوجود وانما الحدوث فلا يوصف به المهيته ولا وجوده بالاحال كونها موجودا  
 ولا تلك في تأخرها عن الاشياء وادور عليه المحقق الذي بانتهائهم لو كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علته  
 للحاجة لا يقول به عاقل واما لو ارادوا ان علته الحاجة كونه بحيث لو وجد كان حادثا فلا لان هذه الهيئته لا تتنازع  
 عن الوجود فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه وما قيل انه اذا فسر الحدوث به يلزم ان يكون الممكن المعلوم حال عدم  
 حادثا كما كان ممكنا فهو مدفع بانه انما يلزم جواز اطلاق الحدوث عليه بمعنى الهيئته المذكورة ولا فساد فيه ولا يتوهم  
 ان ذلك اصطلاح جديد بل هو مسامحة في اللفظ الاسطلاحى وفيه اولا ان ما ذكره ليس معنى الحدوث اصلا وثانيا  
 انه ان سلم فلا ريب انه لا يترتب عليه الاحتياج كيف هو متحقق في المنهات ايضا والثالث ان هذا اللفظ لو جهل  
 الحكم لانه لو كان مرادهم ذلك لما يلزم عليهم ان لا يحتاج الممكن حين البقاء الى المؤثر لعدم علته احتاجه وهي الشئ  
 ضرورة متحقق في المعنى حين البقاء على ان ما ذكره انما نفيد تقدم الحدوث على الوجود بالفعل لا ترتب الجعل الايجاب  
 عليه بخلاف الاسكان الا ان يقال مقصوده انهم تسامحوا في اطلاق الحدوث واراوا به هذه الهيئته والقرينة  
 عليه ان الحدوث المتنازع لا يلبس ان يعنى علية لها وبالحكمة ليس مقصوده تنجس عليه به الهيئته بل تنبذ دفع  
 استحقاق تقدم الشئ على نفسه وما زعم البعض ان الحكم بكون الاسكان علة الحاجة وكون الممكن محتاجا الى المؤثر ليس  
 بهيئته بل هو نظري محتاج الى البيان وذلك لانا اذا عرفنا هذه القضية على العقل وجهها اضعف من قولنا ان  
 نصف الاثنين والاوليات لا يجرى فيها التفاوت بالظهور والاختلاف ليس بشئ لان الحق قد يكون خفيا مختفيا  
 في مقومات الاطراف اما كونها كسبية واما لقلة الاسباب المفضية لالتفات العقل اليها وان كان فيه من هذا  
 القليل لان نسبة تساوي طرفي الممكن اليه ليس بهيئته متعقل محجور تقسيم المقصود الى الواجب الممكن والمتعقل بل هو  
 مبنى على البرهان الدال على انتقال ان يكون احد طرفي الممكن اولى بالنظر الى ذاته لكن اذا افترضنا الممكن من حيث  
 تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته ونقصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر من مرجع ونسبة

جزم العقل بأنه محتاج الى ذلك قطعاً من غير استثناء في هذا الحكم بشي خارج عن اطرافه اعني الحكم عليه به ونسبته  
 بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين لأنها باسرها ضرورة كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينها  
 تفاوت فان العقل الى الوفاء اميل ولتمشي ورد عليه قبل كذا قيل قى لك وينبعه الافتقار في وجوده آه هذا  
 ظاهر جداً على تقدير كون الوجود عبارة عن نفس صيرورة الذات ووقوعه في ظرف ماله على هذا التقدير امر اشترعى  
 لا يتحقق له الا بعد الانتزاع ولا تقرو ولا يتحقق للانتزاع لا يتحقق انتشاره في الواقع فمعنى افتقار الممكن  
 بحسب وجوده الى الجاعل افتقاره اليه بحسب انتشاره وهي نفس الحقيقة فتكون نفس الحقيقة منقشرة الى  
 الجاعل اولاً وبالذات والوجود منقشراً اليه ثانياً وبالعرض قى له الى جاعل موجب افيضان المراد بالجاعل التوابع  
 ما يرجع احد طرفي الممكن اعني التقرو والالتقرو ترجيحاً بالغاً الى حد الوجوب وليس المراد بالفاعل الموجب ما يقابل  
 الفاعل المختار فان الحق ان الجاعل الحق فاعل مختار ان شارف فعل وان لم يشأ لم يفعل فانما امره اذا اراد شيئاً  
 ان يفعل له كمن فيكون فهو بامره النافذ يفعل كل شئ اراده فيوجب فيوجد بهنا كلام طويل ذكره بوجوب الاملال و  
 الاطناب قى له فان ما لم يمتنع جميع اشياء عدم الممكن آه استدلل على هذا المطلب بأنه لا يجوز ان يكون احد طرفي  
 الممكن راجعاً على الطرف الآخر جازاً ناشياً عن ذات الممكن غير منتزعة الى حد الوجوب او الانتزاع متى يجوز ان  
 يوجد الممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غير لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجوز وقوع الطرف المرجح نظراً الى  
 ذات الممكن لم يكن ما فرضناه ممكناً ممكناً ولو جاز وقوعه نظراً الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الرابع لكنه غير جائز فإما  
 مقتضى ذات الممكن هو رجحان الطرف الرابع نظراً الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان واورده عليه المحقق  
 الرواني بأنه انما يتم اذا كان اقتضاه ذات الرجحان الطرف الرابع على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاه على  
 سبيل الرجحان ايته فلا لان الخصم لا يسلم ان ما ينافي بالقيضه ذات الممكن اولوية ممتنع بالنظر اليه فان اصل  
 النزاع في جواز اقتضائه الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الآخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون  
 اقتضائه تلك الاولوية على سبيل الاولوية وبكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجح في شئ من  
 تلك المراتب نظر الى ذات الممكن لا ينافي في اقتضائه ذات رجحان الطرف الآخر لان الطرف الرابع في كل مرتبة من  
 تلك المراتب راجع بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافي جواز وقوع الطرف المرجح جازاً مرجحاً ثم استدلل على  
 هذا المطلب بان ما يقتضيه رجحان طرف فهو بعينه يقتضيه مرجحية الطرف المقابل للتصانف بين الرأىية ولم يجز  
 يستلزم امتناعه لا امتناع ترجيح المرجح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الرابع وتغلب عليه صاحب الحق المبين

يا اذا كان اقتضار راجحان طرف بعينه على سبيل الراجحان يكون لا محالة مرجوثة الطرف المقابل اليه على سبيل الراجحان  
 لكان التفاضل والمرجوثة المستزمنة لا متناع انتهى المرجوثة على سبيل الملزوم التي لا المرجوثة على سبيل  
 الراجحان كيف والمرجوثة على سبيل الراجحان ليس بحجب ثبوتها بالنظر الى الذات بل يرجح فقط وليس الاثبات  
 بطرف الطرف الآخر بقوله بل نحو الايقينية والاولوية فلما ان الوجود على سبيل الاولوية فلما ان الوجود على سبيل اولوية  
 الاولوية والاولوية اولوية الوجود على سبيل اولوية الاولوية وكذا الى ان ثبت لمحاذاة النقل فالمرجوثة  
 الراجحة لا اللازمة كيف يقتضي الامتناع فان اقتضار راجحان الطرف الراجح الراجحة كيف يقتضي امتناع الطرف  
 المرجح الراجح المرجوثة ليس امكان وقوع الطرف المرجح امكانا ضيقا ووقوعا مرجوفا بحده النقل وشخصه  
 في اقتضار وقوع الطرف الراجح اقتضارا حرا لا تقيدا ووقوعا راجحا لا لازما وعلى التسليم من التضعف ان مرجوثة الطرف  
 المرجح انما يقتضي امتناعه بالنظر الى الذات امتناعا مفيضا بقيد مرجوثة في الطرف بالنسبة اليها معنى بحسب اخذ  
 المقس عليه الذات المحيطة بهذه المحيطة لا الذات من حيث هي او بحسب اخذ المقس الطرف المرجح المحيطة  
 بالمحيطة لا بمصل مفهوم ذلك الطرف وهذا امتناع بشرط الوصف الذي هو غير الذات وهو امتناع بالغير لا بالذات  
 في ثبوتها لم يوجد وجوب الطرف الراجح بالغير لا بالذات وليس فيه فرق الفرض ليس وجوب ذلك الطرف بالذات  
 امتناع الطرف المرجح وانما امتناعه حسب الوصف فاذا كان الوصف بنفسه ممكن الانسحاب عن الذات في تلك  
 بالامتناع المستند اليه في كلامه وفيه كلام من وجهين الاول ان الاولوية معنى استزاعي لا بد له من انتشار لا تنزاعه  
 ولما فعلت ذاتية انتشارا تنزاعه نفس الذات من حيث هي فكانت المرجوثة في مرتبة الذات المرجوثة الطرف المقابل  
 تكون في مرتبة الذات ايضا ما يكون مرجوفا في مرتبة الذات يكون متمنعا في مرتبة الذات وان كان راجحا يكون  
 واجبا ضرورة امتناع راجحة المرجح في مرتبة الذات وبالجملة كلما كان باب الراجحة والمرجوثة مغلزا الذات كان  
 الراجح واجبا والمرجوح متمنعا بالنظر الى الذات وما قيل ان انتشارا لا تنزاعا يكون نشأته واجبة وقد يكون  
 على سبيل الاولوية فيكون الالتفات به اولى واذا كانت الاولوية غير واجبة الثبوت بل يكون اولى يكون  
 المنتزاعا مستحقا لا تنزاعا الاولوية على سبيل الاولوية فامتناع ترجيح المرجح في مرتبة الذات ووجوب الطرف  
 الراجح في مرتبة الذات غير مسلم بل يجوز ان يكون الطرف الراجح اولى في مرتبة الذات والمرجوح غير اولى ليس  
 بشي لان امتناع الاولوية الغير بالغة الى حد الوجوب ضروري ضرورة ان امتناع ترجيح المرجح اهل من امتناع  
 ترجيح احد المتساويين فاذ افرض طرف موجودا بالنظر الى الذات كان الطرف الآخر متمنعا بالنظر اليها بالبداهة

وبهذا ظهر حال الثاني ان ذكره بقوله ان مرجية الطرف المرجح له ليس بشئ لما افيد ان يلزم على هذا ان يكون احد الطرفين المتساويين بالمكان  
 المتساوي الطرفين بسبب صلا غير متمنع لذاته بل متمنع بالغير لجران مثل ما ذكره فيه بان يقال امتناع وقوع الطرفين المتساويين بالنظر  
 الى الذات امتناع متيقن بقيد من حيث تساوي هذا الطرف بالنسبة اليها معي بحيث لا يقاس عليها لذات الحقيقة بهذه الحقيقة لا الذات من حيث  
 هي وبهذا يتبين ان الطرف المتساوي مرجح بالتساوي لاصل مفهوم الطرف هذا امتناع بشرط الوصف في آخر ما قال والزم ان امتناع وقوع  
 احد الطرفين المتساويين من الممكن لا بسبب اصلا امتناع بالغير وليس امتناعا بالذات خروج عن الفطرة الا ان  
 والحق ان ترجيح المرجح والترجح بلا مرجح متمنعان عن كليهما مستحيلان ذاتيان ونشأ عن فهم هذا القائل انه لما كان  
 انه اذا فرض طرف بعينه راجحا الى ذات الممكن والطرف المقابل له كعدم مثله مرجحا فنظرا الى ذاته كان الحكم بالمتناع  
 لعدم معلا يكون مرجحا فلا يكون امتناع بالذات بل بوصف المرجحية وليس الامر كما فهمه فان وقوع متعلق  
 المرجح متمنع بالذات والعدم في الصورة المذكورة فرد من المرجح فيكون وقوعه ممقنا بالذات اذا امتناع  
 العام والمطلق بالذات يستلزم اختصاصا بالذات مثلا اذا كان اجتماع الصدين متمنعا بالذات  
 كان اجتماع السواد والبياض متمنعا بالذات وان كان الحكم بالمتناع اجتماعا معلا يكونها صديرا فلا ينبغي ان يتصور  
 ان امتناع اجتماعها بوصف الصدية فهو امتناع بالغير فان فهم ثم ان صاحب الافق المبين قد استدلل على بطلان  
 الاولوية الذاتية بان احتياج هيئة الى الجاعل انما هو في نفس حقيقتها التصورية واذا جعل لا هيئة وحمل الوجود عليها  
 في درجة تضاعف الاتفاق فانه منتقرا الى جعل الجاعل جوهر الهيئته والوجود نفسه منتقرا الى نفس الهيئته امتناعا لعارض  
 اللاحق الى المخصوص بالمحمول به والهيئة تالم بجعلها الجاعل او يلحق عدم جعله اياها لا تتجوهره ولا لا تتجوهره وترجم  
 بجعل الاشئ لاشئ يعبر عنها بالهيئة بل انما يتقدر شئ ويقال انه ليس من الحقائق لعدم الجعل والامكان الاخر  
 تجوهر بالهيئة ولا تتجوهر اوانما يتصرف به داخل في خيزر الجعل واما ما لم يجعل في ظرف من ظروف الوجود فانه ليس بشئ  
 في ذلك الطرف حتى يصلح لاسناد مفهوم ما اليه الاعلى التقدير بالبحث فقد كنا اسمعنا ان الامكان من اعتبارات الهيئة  
 والهيئة في اي ظرف هي ما جعلت فلما لم يجعل ليست الامة تقديرية ومعنى امكانها انها لو جعلت كان الامكان  
 من اعتبارات ذاته المجعولة المتجوهره فاحد من ذلك ان الفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم المتنع هو  
 ان المعدوم يقتضي ان المعدوم الممكن لو القلب في حكم العقل من الهيئة التقديرية الى هيئة حقيقة كان الامكان من  
 اعتبارات تلك الهيئة بخلاف الهيئة التقديرية المتعقبة فانها وان صارت حقيقة بحسب الفرق لا تتحول  
 الف مرة لم ينسج طباعها عن الامتناع ولم يعرض جوهرها اعتبار الامكان بالنسبة الى التقرر والالتزام

والوجود والعدم لان المعدوم بما هو معدوم ممكن بالفعل والمعدوم بما هو معدوم بالفعل موصوف بالامتناع فان ذلك  
من اين هيبة قبل الجعل حتى يوضع اولوية مفهوم ما بالقياس اليها فاما ان يجوز كون نفس الشئ جاعل لشيء فاما  
وفاعل جوهري هيبة ليست احسب من جنس الطبع الانساني متجشما للاثيان به واما ان بعد الحكم غلبا عن التبيان  
بعد التثبت على هذا الاصل فلا كلام ولا يخفى على المتأمل سخافة آراء اولاد اهل الانسنة ان الممكن ما لم يصير محجولا  
لم يصير هيبة وانما في عالم النظر فلا يكون موصوفا باولوية شئ لكونه لا شيئا مضمنا وبهذا ضرب من المضادة اذ  
فرص الاولوية للنظر والوجود يرفع الاحتياج الى الجاعل ويكتفي في كونه ذاتا في نفسه فمن يقول بالاولوية كيف  
يسلم ان الذات عند عدم فاعلة الجاعل ليست بمنقورة ولا موجودة بل يجوز عنه وقوع الاولوية من دون فاعلة  
الجاعل فلا بد ان يقال ان الاولوية الذاتية غير كافية للنظر والوجود فيكون جلما ذكره ان اولاد اهل الانسنة واما  
لما نيا فلان كلامه صريح في ان الممكن غير متصف بالامكان حال العدم الاعلى سبيل التقدير وانما يتصف به على  
سبيل الحقيقة حال الوجود ووجه قطعا وقد اقرض نفسه في مواضع من كتبه بان المكان الممكن في الازل مع كون  
النظر والوجود وفيه مستحيلة وعلى ما ذكره من احتياج الانقسام بالامكان الى نظر الموضوع ووجوده لم يكن الممكن  
ممكنا في الازل كما لا يخفى قتال ولا يتجمل في قولنا وفي الترتيب آية اعلم انهم قالوا وجود الممكن موقوف بوجوده  
سابق ولا حتى وذلك لان كل ممكن ما لم يتبرخ وجوده بغيره لم يوجد فلا بد في زمان الوجود من سبب خارج  
عن نفسه ثم يثبت الوجود ويثبت وجوب آخر في زمان انقسام هيبة بالوجود من هيبة الانقسام به فان كل نقطة  
يجب وجودها للموجودات حين الانقسام بها وهذا هو الوجوب اللاحق المستلزم بالضرورة بشرط الوجود لكل ممكن  
موجود وكيفيته الوجوبان ولا يمكن ان يكونا اعتبارا للوجود ونسبة بالنفس الامر بالملا وان كانت هيبة الممكن في نفسها  
خالية عنها لانها معدومة التحلوي عن الوجوب السابق فلهذا هو الوجوب اللاحق فلان الوجود محمول كان او لا بله ينافي  
عدمه في المكان العام في زمان الوجود ومعه ليا في جواز الاقتران بين التبيين في عدم كون ذلك الامر ممكن  
محال وهو المنقضي استحالة العدم المساوق لوجوب الوجود وهذا كلام من وجوه الاول انه قد نظر انه لا يكون الممكن  
حقيقة الا بالجعل الجاعل فكيف يمكن انقسام الهيبة اولا بالوجوب ثم بتقديره وصدرها عن الجاعل وكيف يتقدم احداهما  
على وجود موضوعها الثاني ان الوجوب جهة التثنية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود وعلى تقدير ان الذات  
قولا بان الممكن صانته الذات قولا بان الممكن صانته الذات بالضرورة ثم لتقرروا في وجوهها بالضرورة  
ثم وجهه وبذلك فان التثنية بالضرورة انفس من المطلق فلما سئل عن تقدم صدق الضرورية عليها التماثل لشرائط

الوجوب عبارة تالكه فعلية الذات ووجودها فلا معنى لتقدمه عليها ولقد قصدت صاحب الاقنى المبين لرفع هذه  
 المخاذير فاجاب عن الاول بان من الصفات الغيبية بالقياس الى موصوفاتها ما يتقدم على الموصوف باحد  
 الاعتبارات وذلك كما في الصورة بالقياس الى اليبولي فانها من حيث انها صورة شخصية حاله في اليبولي مشافه  
 عنها ومن حيث انها صورة متقدمة عليها مقومة اياها فالك لا يمكن من استنباط ان في الصفات الغيبية  
 تلك الاشكاله كالوجوب وقد علمت انه يشبه الدور من وجهه فوجب كل مهية من حيث تالكه حقيقة والوجود  
 يعرض للمهية في لحاظ العقل ويتاخر عنها تاخرا بالمهية ومن حيث يستند وجود المهية الى الدالة الجاهلة اشرا لجاهل  
 ومتقدم على المهية في الترتيب عليها لعدم رتبة لست اعني بذلك ان ههنا اثنتين صاعدين بل اعني ان ههنا  
 صاعدا واحدا لا يبعد الجاهل فيجد العقل انه مهية ما كان الانسان مثلا وانه ممكن ما ذلك من حيث ليس بهو هو ذاته  
 بقائه ضرورة الترتيب واللائق بكونه متلا من ضرورة الوجود واللا وجود بل هو استجابته في البطلان  
 وانه واجب ما من الواجبات وذلك من حيث يشي بحسب فعلية لا بما يوصف به بل بغير الاسكان وانه باجمه واجب التجوهر  
 في نفس الامر مبين في الاستناد الى الجاهل منه بحسب نفس جوهره بما هو هو وبما هو واجب وجوده في نفس الامر  
 اسبق في الاستناد اليه منه بحسب ما هو موجودا للمهية بعد لحاظ الاعتبارات وتفسيرها بما وتبين بعضها عن بعض محكوم  
 عليها عند العقل بانها اول واجبة التجوهر من تلقاها لجاهل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود وعن تلقاها  
 موجودة من جليلة كما اليبولي متصورة بهذه الصورة بما هي صورة ما من تلقاها لمبدأ الجاهل فمتقرر الذات من وجود  
 متصورة بهذه الصورة بما هي صورة بعينها من اختلفا والفرق ان اليبولي والصورة متمازتا لا لاثير بحسب  
 نفس الامر والواجب ليس بوشيا مسببا للذات للمهية بل هو احد اعتبارات المهية الجوهلية في لحاظ العقل وهو  
 عوارضها العقلية والامكان الذي يشبه المادة ومن تماثلها من وجود وان كان متقدما في تقدمه العقل على استناد  
 المهية ووجودها الى الجاهل لكنه ليس يستند الى الجاهل بل بوليسته ضرورة الفعلية والبطلان بحسب نفس المهية  
 فان الواجب بحسب نفس الامر رتبة من مراتب المعول المجوهر متقدمة في المعاولية على سائر المراتب  
 التي هي للمجول في لحاظ العقل ولا يلزم من ذلك ان لا يتقدم عليه معروضه في العقل من حيث هو معروضه بحسب  
 الحصول بالفعل في لحاظ العقل فالمعول من حيث الحصول بالفعل في لحاظ العقل وذلك هو حقيقة الوجودية  
 والمعروضية يتقدم في حاله نفس مهية المتقدمة هناك على واجبة من حيث الاستناد الى الجاهل بحسب نفس الامر  
 يتقدم واجبة على نفس مهية المتقدمة من وجود الجاهل في نفس الامر كما امره وان تعلم ان هذا القول بل بالجاهل



اما اولاً فلان الوجوب صفة انتزاعية وتقرر الصفة الانتزاعية هو نفس تقرر موصوفها واما تقررهما في الذهن بعد  
 الانتزاع فهو متاخر عن تقرر موصوفها فلا معنى لكونها سابقة عليها اما ثانياً فلان قياس الوجوب الانتزاعي على  
 الصورة التي هي موجودة بوجوده متاخر لوجوده ليس على غير صحيح اما ثالثاً فلان قد حققنا في بعض رسائلنا ان تقدم الموصوف  
 المطلقة على الوجود كما هو من عموم المشايخ غير صحيح وايرادهمنا يقتضيه خروجها فيه الكلام واجاب عن الاخيرين  
 بان الوجوب الذي تضمنها بتقدمه على نفس المهية المتقررة وعلى وجودها هو المحمول في قولك ثبت المهية فتجوزت  
 فوجدت كما التجوز كذلك الوجود فيه محمول وليس هو ما يكون جهة البتة فتوكل الوجوب جهة العقدة ان عرفت به  
 ان من الوجوب ما قد يكون جهة فصيح وستاستقر به اذا الوجوب المعنى به محمول وان عرفت به انه ليس يكون  
 الجهة فقط فسنسطة اذ كل من هذه الثلاثة قد يكون جهة وقد يكون محمولاً الست تعبر عن قولك العقل واجيب  
 بالامكان ويمكن بالضرورة وشريك الباري متمتع بالضرورة فالوجوب في الاول محمول والجهة هي الامكان  
 والامكان في الثاني محمول والجهة الوجوب والمحمول في الثالث هو الانتزاع والجهة الوجوب ايضا فان القول  
 بتقدم الوجوب على تقرر المهية ووجوده قول بان الممكن صار ضروري تقرر المهية فتقررت مهية وصار ضروري  
 وجود الذات فوجد ذاته وصيرورة ضروري التقرر والوجود يمكن بالذات مستند الى الجاعل لا بان الممكن صار  
 متقرر الذات بالضرورة فتقرر وصار موجوداً بالضرورة فوجد بين الاعتبارين فرقان بين وضروية التقرر  
 والوجود وان استلزم مست التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر والوجود  
 بالاعتبار وعلى التقرر والوجود بالضرورة فالجاعل يفعل او بالضرورة التقرر والوجود ثم يفعل التقرر والوجود فليكن  
 صدق التقرر والوجود بالضرورة فاذن لم يلزم صدق الضرورية من دون صدق المطلقة على ان لاحد ان يثبت  
 ان المتشعب هو افتراق الضرورية والمطلقة في الصدق بحسب نفس الامر لا تقدم الضرورية على المطلقة بحسب اعتبار  
 اذ انما زمنا وتوالتنا في الصدق بحسب نفس الامر هذا كلامه ويمر عليه وجود الاول ان الوجوب بالفعل اذا  
 حمل على شيء وصدق ان الشيء واجب بالفعل فلا ريب في ان صدق هذا الحمل مساوق بحسب المصداق  
 لشبهت التقرر والوجود بالضرورة لذلك الشيء فلا فرق بحسب المصداق بين قولنا الانسان موجود بالضرورة  
 وبين قولنا الانسان واجب بالفعل وكذا بين قولنا الانسان متقرر بالضرورة والانسان ضروري المتقرر بالفعل  
 فاذ كان الوجوب محمولاً كان القول بتقدمه على الوجود قولاً بان الممكن صار واجبا بالفعل فوجد  
 هذا الكلام لا معنى له اصلاً وما ادعى من الفرق بين القول بان صار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وبانه صار

موجوداً بالضرورة فوجد لا يرى محصلاً فان الضرورة في القول بان الممكن ضروري تنظر المهيبة وصار ضروري  
 وجود الذات صفة للتقيد والوجود كيقينية له فيكون مقاده ومقاد القول بان الممكن صار متقيد بالذات بالضرورة و  
 انه صار موجوداً بالضرورة واحداً والفرق بين الوجوب المحمول وبين الوجوب الذي هو اوجهة لانفي شيئاً والفرق  
 الذي ادعاه ان اراد به ان الاول معنى مستقل وصفه للممكن نفسه بخلاف الثاني فبهذا لا يجد شيئاً اذ هذا الفرق  
 انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولا يستلزم ذلك افتراقهما بحسب المصداق حتى يقال ان الاول سابقا على التقدير  
 والوجود دون الثاني وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه اما قوله ضرورة التقيد والوجود وانما هو  
 النظر بالضرورة والوجود بالضرورة آه ففساده ظاهر لان ضرورة التقيد والوجود كيقينية للتقيد والوجود فلا معنى  
 لسببها على التقيد والوجود وما قال ان المنع هو افتراق الضرورية والمطلقة آه فلا يخفى بطلانه اذ لا يخلل تجزئ  
 سبق المهيبة موجودة بالضرورة على المهيبة موجودة كذا افاد الاستاذ العلامة ابى قاسم الثاني ما قال بعين الاعلام قد آت  
 قد اختلف ان الوجوب وجوبان وجوب محمول وجهته والمقدم الاول دون الثاني فم قد لزم وجوبان احدهما  
 سابق والاخر لاحق غير الوجوب بشرط الوجود فلم يثلث وجوبات وقد اجمعوا على تحقق الوجوبين فقط الثالث ان  
 الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة فالوجوب اذ لو حظ بالاستقلال فهو محمول واذا لو حظ لا بالاستقلال فهو  
 جهة واذا كان الفرق بينهما بحسب الملاحظة فقط فلا معنى للقول بان ما هو محمول سابق وما هو جهة لاحق فم قال  
 ان كل ممكن فاما لا قبل جعل الجاعل مهيبة تقدير كما المستحيلات ثم بعدا يجعل يتقلب تلك المهيبة الى مهيبة حقيقية  
 وليس يتصور ذلك في المستحيلات فاذا ن ما سبيل كما ان تجعل الوجوب السابق قبل اعتبار التقيد لمهيبة الممكن  
 متعلقات مفهومه الذي يلحظ بان مهيبة تقديرية فيكون يجب في لحاظ العقل لذلك المفهوم بايجاب الجاعل ان  
 يتقلب من مهيبة تقديرية الى مهيبة حقيقية فجعل المهيبة الحقيقية فيلخص لوجوب التقيد بحسب الاستناد الى الجاعل  
 والتعلق به ويتصرف ايضا لوجوب الوجود بالاستناد اليه فيصير محكوما عليه بالوجود ويعبر عنه بالوجوب السابق ثم  
 يعرض الوجود بحسب التقيد والوجود حال التقيد والوجود يسمى الوجوب اللاحق وفيه ان هذا تجزئ لا تعاد من تقديرية  
 لصفة شجيرة واقعية بل بصفة تاكيد الوجود لا يفي ان يفهم به عاقل ولعل التحقيق ان الوجوب السابق عبارة  
 عن وجوب صدور المعول عن العلة بل عن وجوب كونه بحيث يجب عنها الصدور وهذا صفة للعلة لكن قد  
 يوصف بها المعول على طريق الوصف بحال المتعلق كما يشير اليه قول الشارح وهذا الترجيح آه وهذا هو الذي اختاره  
 صاحب الافق المبين اخذ حيث قال ان الوجوب السابق على تقرير مهيبة الممكن انما يكون بالحقبة من اوصاف

ذات الجاهل فاذا ثبتت متهمة المعلولية وصححت فعلية المجعولة وجب للجاهل ان يبدع المهيئة ثم جعلها  
 فتجوز هرة فالعقل يلحق المهيئة المتجوزة من جود الجاهل ويلقي انها في طلبها بحيث يستدعي ان يعرض للجاهل  
 او لا وجب ان يبدعها ثم هي تتقرر بابداع الجاهل اياها فتتصرف بوجوب التقرر من جهة الاستئنا والى الجاهل  
 ووجوب الالائية فتكون ايسا وهذا هو الوجوب السابق ثم يلحقها بحسب تقرر ما واليهما في حال التقرر ما واليهما  
 وجوب لاحق فاذا من لوازم المهيئة كونها بحيث تجب سبوقها بان يجب للجاهل ان يبدع شيئا هو في عينها  
 وانصافها بوجوب التقرر والالائس بحسب الاستئنا والى الجاهل ريثما شئها وفعل نفسها وعروض هذا الوجوب  
 للجاهل معناه انه يصير محمولا عليه بوجوب ان يصدر عنه نفس مهيئة المعلول المحمول واذا لو خاشان الجاهل  
 بالاضافة الى المحمول بحسب هذا المعنى غير عنه بالالائس فاذا من هذا المعنى وجوب باعتبار واجبا باعتبار آخر  
 ان المحمول من حيث هو محمول نفس ذاتية مستحقة حقيقة هذا الكلام ليعتبر الناظر الى ما في كلام صاحب الافاق المبين  
 من الاضطراب فانه يجوز تارة كون الوجوب صفة اعتبارية متقدمة على وجود الموصوف وتارة انه صفة لمهيئة متقدمة  
 غير واقعية وتلك ثبوت تاكيد الوجود لمهيئة تقديرية وتارة يقول انه من صفات الجاهل بقى بهنا كلام آخر وهو انه  
 لا يمكن ان يكون للشئ الواحد وجوبان بالقياس الى وجود واحد مع انكم تقولون ان الشئ الواحد موجود بوجوبين  
 سابقين ولاحق وانما فاعه ظاهر ما قرنا و اجاب عنه صاحب الافاق المبين بان الوجوبين السابق واللاحق ليس  
 بالقياس الى شئ واحد بل حقيقة فالواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط انصافه بالمحمول بل ذاته بما هي  
 تلك الذات لا بما هي ذات متقدمة موجودة وبالوجوب اللاحق هو بشرط انصافه بعنى الذات من حيث هي  
 متجوزة وموجودة على قياس الشرط بشرط الوصف حتى اذا اخذ موضوع الفعلية من حيث جوهه مطلقا غير  
 متغير بذلك الشرط تقع الوجوب اللاحق والوجوبان من العوارض العقلية ومعروضا بها شأنا واحدا غير  
 في لحاظ العقل بحسب التمايز التشتي هناك وان كانا واحدا بالذات في نفس الامر ليس اختلاف الاحكام لذات  
 واحد ذو اجمال الاعتبار افق اختلال العلم وخير الطلان الحكمة ولا يخفى انه صريح في ان معروض الوجوب  
 اللاحق ليس نفس المعلول بل المعروض له هو المفيد له بالوجود ولا شك ان الوجوب الذي هو جهة التقينية  
 وقد جعله سوى الوجوب السابق موضوعا نفس المعلول لا المعلول المفيد فقد لزم لشئ واحد بالقياس الى  
 وجود واحد وجوبان وجوب محمول سابقا ووجوب جهة التقينية فلا مخلص عن الاشكال بهذا فاع بعض الاعلام  
 وقد لقي بعد كلام في هذا الباب طولينا فمخافة الاطناب والاسهاب قى له فكلاما عن جوهه ذاته الجواز انه

يدل على الاستظهار الى الواجب الاعلى ان الواجب سبحانه جاعل بنفسه والمطلوب هو هذا الاذاك وكذا ان نقل عنهم تغيير  
 انه لا يصلح ان يكون علته الوجود الا ما هو برمي من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهو صفة للاول لا غير ذلك لو كان  
 مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان حسيما او عقليا كان للعدم شراكة في افادة الوجود وكان لما هو بالقوة  
 شراكة في اخراج الشئ من القوة الى الفعل كلام اضافي لا يفيد ما هو المطلوب اصلا كما لا يخفى واما ان الحق  
 الاعلام قد ان عدم قدرة العبد على الايجاد ضروري فانه لا يجوز ان يكون كلاما على مولاه يجعل شئ ما او يكون  
 له قدرة على الايجاد لا سيما ولا يعنى عن جوع لانه ان اراد ان الممكن ليس من شأنه التاثير واما فاضلة الوجود  
 بالنظر الى ذاته لم يستند الى الواجب فسلم لكنه لا يجدي شيئا لجواز ان يكون الممكن جاعلا للشئ من حيث  
 استناده الى الجاعل وان اراد ان الممكن ليس فيه جهة التاثير مطلقا فسلم لا يجوز ان يكون الممكن مؤثرا وجاعلا  
 من حيث استناده الى الجاعل الواجب وفرق بين صدور الممكن من الواجب سبحانه ابتداء او صدوره عن  
 ممكن مستند اليه تعالى واعلم ان القول بكون الخلق هو الله تعالى انما هو ندره يهل اسنة والجماعة والمفسرون  
 واسمية خالفهم في ذلك وزعموا ان للعبد قدرة مؤثرة في افعاله بلا ايجاب بل بالاختيار فالعباد مستقلون  
 في ايجاد الافعال الا ان عند اشياء ان قدرة العبد انما تؤثر في المعاصي دون الحسنات تبار على توهمهم ان  
 خالق الفتيق قبيح وانت تعلم ان الخلق في نفسه خير لانه اعطاه الوجود والشر انما هو الاقصاف بالمعاصي بآية  
 الى ذات المتصف بها وعند المغفرة افعال العباد كلها مخلوقة لهم ولم يعلموا ان الآيات القرآنية صريحة في  
 استناد خلق الافعال كلها الى الله تعالى كقوله تعالى واقم خلقكم واتمم و قوله سبحانه الذي بيده  
 ملكوت كل شئ واليه ترجعون وانما كل شئ خلقناه بقدر فخلق الخلق انما هو الله تعالى دون العبد وانما للعبد  
 قدرة كاسنة لاحالقة وتفصيل هذا المبحث بما لا مزيد عليه قد ذكرناه في شرح اسم واما الفلاس فقد نسبوا المعلول  
 التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية كما يظهر لمن تتبع كلامهم واما قال الحق تعالى  
 في شرح الاشارات ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود مغلول له على الاطلاق فان  
 نسبا يلو في عالمهم واستندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك  
 لم يكن منافيا لما استندوا به عليه مسالكهم لا يجدي شيئا لانه ان اراد ان صدور الكل بالذات منه تعالى عندهم فلا  
 يدل عليه كلامهم وان ارادهم سواء كان بالذات او بواسطة فلا يكون الكل مستند اليه تعالى ابتداء بل تكون  
 المعلومات الاخيرة مستندة الى المعلومات المتوسطة وهي الى العالية وقر بعضهم بان البارزى قول الله تعالى هو الموجودات

بالذات وغيره ممكن مع وجودها واجب الوجود مستمداً لكل الية تعالى فيلزم ان يكون وجودات الاشياء  
 كلها مستفادة من امر واحد هو واجب الوجود فالاستدراك كلها بالنسبة الية تعالى محيثة وهو الوجود الحقيقي المؤثر  
 فيها باخرها من الليس الى الاليس فوجودها انما يحصل بانسباها الية فلا يصلح الاستدراك شي اصبلا انو الشئ بالمعنى  
 موجودا بنفسه او نفس الوجود لا يصير امر آخر موجودا فالوجود هو الله تعالى لا غير وهذا ايضا فتعالي لا يسكت انما  
 كما لا يخفى فانهم قس له فاشته تعالى جاعل كل شئ آه قال بعض ذللكلام المعرف في جعل الكلمات كلام من  
 وجه الاول ان علته الشئ يكون لاننا جاعل الكلمات لازم للمهية ولو ازم للمهية امور اعتبارية فالواجب يكون  
 امر اعتباري ويزا في غاية السخافة لان معنى كون العلة لازمة للمهية المعامل ليس بازم انما من الامور الانشائية  
 المتقدمة الا انه كما عتبا كما هو معنى لوازم المهية التي يقال انها امور انشائية اعتبارية بل متناهية فيبقى ان لا يوجد  
 مع وجود الشئ ضرورة ان وجود المعامل بدون العلة محال والثاني ان الكلي لا يوجد الا في ضمن الافراد فلو كان  
 محبولا فاما ان يشخص بشخص واحد فيلزم الترجيح بلا مرجع او يشخص بجميع الشخصيات فيلزم وجود افراد غير  
 المتناهية لا يشخص بشخص اصبلا فيلزم وجود المهية المجردة واجاب عنه ابني وارسه ما ذمى قه بان المهية انما يشخص  
 بنفس النظر لهما من الجاعل فترجح احد التفرعات ناهي من تلك الجاعل عز وجل لا من تلكا فله المهية الماتة بما هي كانت به للمهية المطلقة  
 الى جميع التفرعات والشخصيات وان كانت على السور لكن بية المراتب الجاعل لها اليها يستلزم ان يكون انما من جهة بعض التفرعات  
 واخرها القلاستقاة لتأليف ان الواجب بجانها على لا يجاب بالمرج لا بالاشخصيات اما الاستعداد القهيب للمادة والادخال المتقدمة من  
 خارج كما في الماديات نفس الحقيقة المنصورة في فرد واحد كافي المجزات الثالث ان الشئ لا يشخص لم يوجد الا يمكن ان لا يشخص  
 فصدوره صدور شخص حقيقة والجواب اننا لاندهي جعل الكلمات منفردة بل لمحبول حقيقة هو شخص وجواب  
 عيبي جعل النوع قال في القهسات اذا وجدت هو شخص حقيقة في الاعيان او في الذهن فقد كان لا في ذلك  
 الشئ بعينه وجودا ثبات تلك الهوية بالذات ووجود عرضياتها بالعرض ومن سوغ ان يكون الطبيعة بشرط شئ  
 المخرج عنها بالفرد والشئ الطبيعي موجود من دون ان يكون الطبيعة المرسله لا بشرط شئ المعبر عنها بالكل موجود  
 بعين ذلك الفرد فقدر في ان يحسب عند العقل منسكها عن الفطرة الانشائية او ليس ان كان الله موجودا  
 والطبيعة ليست بوجوده لزم ان يكون الشئ مفارق جوهر ذاته ومعارض شخص حقيقة وتسمى لهذا مزيج تحقيق انشاء  
 الله تعالى قس له بل الاختلاف في وجوده وذلك لان الوجود كما سبق ليس الانفس صيرورة الذات المجمولة  
 جودا لبيها فهو ليس الاستدراك انشائيا ومصدق حمله على المهية ومطابق الحكم به في نفس المهية لا امر انما في

بها انضماما او اشتراكا فليس في ظرف الوجود الا نفس المهيبة ثم العقل بعرض من التحليل ينتزع عنها مهيبة الوجود  
 والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحكم عليها فقولنا المهيبة موجودة حكاية عن نفس المهيبة بلا امتزاج عليها واقتضار  
 الحكاية لما كان عبارة عن اقتضار الحكمي عنه فاقترار الوجود الذي هو معنى منتزع عن نفس المهيبة عبارة عن اقتضار  
 انشائها اشتراكا وهي نفس المهيبة قهي له الا ان الطبايع المرسله آه يعني ان الكليات قابلة للوجود قبل الجزئية  
 بحيث ان وجودها لا يتوقف على الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الاستعدادات قطعية الحيوان بما هو  
 حيوان مثلا ليس مما هو متعلق الذات بمادة ومدة ولا هو مهيون الوجود بالامكان الاستعدادي بل بالامكان  
 الذاتي هناك ملك فيضان الوجود عن مدبر العالم ويقال له الوجود الاكبري لانه انما هو محض غناية الله تعالى واما  
 الجزئيات المكثفة بعلائق المادة وعوارض الطبيعة فهي وان كان وجودها ايضا بغناية الله تعالى الا انها متوقفة  
 على الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الاستعدادات فتصير استناده الى الله تعالى استعدادا للطبيعة  
 الجزئية واستعدادا للمادة المنفصلة ولا لا يقال لها الوجود الاكبري وليس المراد بقولنا ان الكليات لها وجود  
 اكبري وانها موجودة قبل الكثرة ان الكليات موجودة مع تطلع النظر عن الشخصات بل المراد ان الكليات اذ هي لا  
 تتوقف على وجود جزئي معين وشخص خاص يوجد قبل ذلك الشخص فالانسان مثلا موجود قبل وجود زيد لا يعني  
 ان الانسان الجرد من غير ان يوجد في مادة يوجد قبل وجود زيد بل يعني ان وجود الانسان لا يتوقف على وجود  
 زيد بل يمكن وجوده وقبلة بهذا لا يتوقف على وجوده وبل يمكن ان يوجد بوجوده وبقدره على هذا فالكليات قدسية  
 والجزئيات حادثه بتوار والامكانات الاستعدادية وحركة المادة الاسطقسية في الاستعدادات ومن العجائب  
 في هذا المقام ما قال بعض الاعلام في حواشيه على شرح الهداية الاثرية ان الطبيعة في نفسها واحدة لكنها  
 صالحة لان تتعدد وتكثر بنفسها بحيث تكون في كل نحو من انحاء الوجود شخصا فالوجودات التي توجد بها المهيبة  
 حين هي متشككة متشككة واذا نسب الوجود الى المهيبة نفسها فهو واحد فالطبيعة هي نفسها موجودة بوجودات موجودة  
 وجود واحد والوجود الواحد المنتزع حاله كمال المهيبة في صلوحه لان يكون كثيرا فالمهيبة المطلقة موجودة بوجودات  
 والمهيبة بما هي كثيرة موجودة بوجودات كثيرة هي الاشخاص فالوجود المطلق الذي به موجودة المهيبة نفسها يسمى  
 وجودا اوتيا والوجودات الخاصة التي بها وجدت المهيبة عند التكثر يسمى وجودا طبعا وفي الوجود والطبيعي وان كان  
 من لوازم الوجود والاكبري لكن للوجود الاكبري تقدم عليه بالذات فلو عدم الاشخاص وانتهى الوجود والطبيعي او الطبيعي  
 بقا الوجود الاكبري وان استلزم انتفاءه استلزام الاوازم المتأخرة عن الذات ولا يخفى ان هذا الكلام صحيح

في ان الالهية توجد بوجودين احدهما الوجود المطلق والثانيها الوجودات الكثيرة فلا يخلو اما ان تكون الالهية المطلقة  
 الموجودة بالوجود المطلق متوقفا على قطع النظر عن الشخصيات فيلزم وجود الالهية المجردة عن الشخصيات في نفس  
 الامر ووجود الشيء مجردا عن الشخص ليس له معنى اصلا ضرورة ان الوجود مساوق للشخص نعم يمكن ان يخطئ  
 الشيء مع قطع النظر عن الشخص لكن هذا الوجود انما هو في ظرف الوجود فلهذا وانما ان تكون في ضمن الفصول الخاصة  
 والشخص المخصوص نظرا لانه لا معنى له لوجوده بدون شخص فلا يكون موجودة بالوجود المطلق وانما ان يكون  
 موجودة في ضمن الفصول الالهية وبما لا يخلو اذ لا معنى لوجود الالهية بمسبهم في الخارج اصلا واما قوله فلو عدم  
 الاشخاص فان ارادوا ان الغدوم الاشخاص وانفقوا الوجود الطبيعي راسالا فيضرب في بقا الوجود الالهي فهذا  
 قطعاً اذ من الضروريات انه لو عدمت الاشخاص لكان الوجود الطبيعي راسالا لبقا الوجود الالهي اذ الوجود  
 الالهي لا يمكن ان يكون الوجود الطبيعي غاية الامران لا يتوقف على الوجود الخاص ولا يستلزم الوجود المخصوص وان  
 ارادوا ان الغدوم الاشخاص وانفقوا الوجود الطبيعي في الجملة لا يضر في بقا الوجود الالهي فيسلم لكنه لا يجدي نفعا الا بالبرهان  
 منه ان يكون الالهية المطلقة موجودة بالوجود المطلق ثم بعد القول بان الغدوم الاشخاص وانفقوا الوجود الطبيعي  
 لا يضر في بقا الوجود الالهي القول باستلزام انتفاء استلزام اللوازم المتأخرة عن الملزومات كما لا يدري  
 محصاه وذلك لان انتفاء الوجود الطبيعي اذا كان مستلزما لانتفاء الوجود الالهي فلا معنى لادان انتفاء الوجود الطبيعي  
 غير ضار في بقا الوجود الالهي ولعل الكلام موهوما لا اصلا وليعلم انه قال هذا البعض من الاعلام في مواضعه  
 على حواشي شرح المواظف ان نفس الطبيعة صالحة لان توجد مشتركة ومتنازعة لمرتبتيه في الاحكام و  
 كمثل ان محتاجان الى الجاهل فالجاهل يجعلها ويغيرها وكلاهما موجودان في الخارج المطلق بوجد مطلق - و  
 الخاص بوجد خاص فوجد المرتبة الاولى يسمى وجودا ثانيا ووجد المرتبة الثانية يسمى وجودا طبيعيا وهذا ما ينبغي  
 به العجب لانه صريح في ان جعل الطبيعة متغايرة لجعل الشخص فيلزم جعل الطبيعة مرتبة مرتبة بها ومرة في ضمن  
 الشخص وهذا قطعاً لان الشخص لو كان في الخارج مركبا عن الالهية والشخص فالجوهل كون الالهية تشذبه و  
 لو كان عبارة عن الالهية المتخارجة بوجد فجعل الالهية غير جعل الشخص ايضا وكذا لو كان مركبا عقليا لان جعل  
 كل هو الالهية جعل الاجزاء العقلية لا تتحد بما جعلها ووجدوا بالجملة الالهية المطلقة ما لم يتخصص بها احد من الشخصيات  
 لم يعد عن الجاهل اصلا فالجوهل ليس نفس الطبيعة المطلقة بما هي ككل بل الجوهل انما هي الطبيعة من  
 حيث انتمى والوجود فلا يمكن كون الطبيعة المطلقة مجعولة في ضمن الاشخاص ولا تصور كونها مجعولة في

جعل الاشخاص ولو قبله بالذات كما زعمتم ان القول يكون الطبيعية مجعولة بجعل متاثر لجعل الشخص لا يبيح على  
القول بالجعل البسيط و لا على القول بالجعل المركب اعلى الاول فلان المهيئة حين تقرر باقائتها انما يمكن ان تكون  
متشخصة وشخصية بلا زيادة شئ عليها وبلا انضمام امر اليها في نفس انها بلا زيادة حقيقة مسددة للوجود <sup>الشخص</sup>  
جميعا فبجعلها هو جعل الشخص بعينه و اعلى الثاني فلانه لو كان جعل الطبيعة المطلقة مقادير على جعل الشخص فلا بد  
من ان يتعلق الجعل او لا بالمهيئة ثم بالشخص من حيث هو شخص الشخص على التقدير عبارة عن المهيئة المعروضة  
للوجود فاما ان يكون المجعول نفس المهيئة والمجعول اليه الوجود المطلق فيكون جعل الشخص عبارة عن فهم الكل  
الى الكل وهو غير مفيد للمهيئة كما تقرر عندهم ويشهد به البديهة ايضا او يكون المجعول نفس المهيئة والمجعول اليه  
الوجود الخاص وهذا ايضا باطل اذ الوجود على هذا التقدير يكون من العوارض القائمة بالمهيئة وخصوصية العارضة  
فرع خصوصية المعروض اذ يكون متعلقا بجعل المهيئة التي تضمنت وتخصت قبل عرض الوجود وقيامها بها  
فلا يكون عرض الوجود متخصا ولا ايضا لو كان جعل المهيئة متاثر لجعل الشخص ومتقدا عليه فاما ان تكون المهيئة  
تتشخص بهذا الجعل المتقدم ام اعلى الاول لا معنى لجعلها مرة اخرى وكونها تشخصه بتخصص آخر وعلى الثاني  
يلزم وجود المهيئة المجردة وبالجملة كلام هذا البعض من الاعلام اجل من ان ينال الفهم القاصر ففى له كما ان كان  
نفسه لا يعنى ان مثل الكليات مثل الزمان نفسه ومحملة اعنى الحركة الدورية السردية وحامل محملة اعنى الفلك  
المحدود والجهات وكما تجوز المجرودة المرتفعة عن افق الزمان فان المذكورات كلها قديمة وليست كالحجرات  
المبرونة بايدي الاسكانات الاستعدادية وحركة المادة الاسطقسية الاستعدادات فليس حال الكليات كحال  
الشئ الطبيعي المكثف لعوارض المادة وعوارضها وعلاقتها فانه يتوقف على استعدادات المادة وهذا الكلام  
من الشارح ناخذ عما قال في القنابات القدم الذي هو كون الداعية لا يبعثها لسيبة القوة والبطمان والوجوه  
لا يبعثها لسيبة العدم والسلب سبقا بالذات اصلا ولا كما وجوب الذات والوجود وجوبا بالذات كما ان دورات  
الذاتي ملاك جواز الذات وطباع الاسكان بالذات والقيم الدهرى ويعبر عنه بالازلية السردية هو كون الزمان  
الحاصل بالفعل غيبه مسبق بالعدم الصريح في متن الدهر بل اذلى الموصول في حاق الواقع والقدم الزماني  
هو كون الشئ الزماني غير متخصص الوجود بزمان ماسبق من جهة المبدء بزمان العدم بل مستمر الموصول في متناه  
لزمان كله فلا يكون لزمان وجوده اول زماني وملاكه الاستعداد عن التعلق بالامكان الاستعدادى وحركة المادة  
في الاستعدادات على خلاف الامر في الحدوث الزماني فانه عبارة عن اختصاص وجود الشئ بزمان مسبق



من جهة المبدئ زمان العلم وبذلك علاقة الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الامكانات الاستعدادية وما  
 لا يكون زمانيا كالزمان ومحملة وحامل محله وانما هو المحركة مثلا لا يصح ان يكون قديما زمانيا او حادثا زمانيا اتصالا  
 لان وجوده لا يكون في زمان حتى يصح ان يقال ان وجوده في جميع الازمنة او في زمان ما مخصوصه فلو قيل  
 بل الزمان او الفلك الاقصى او العقل المفارق مثلا قديم زمانيا او حادث زمانيا كان هذا من القول و  
 كان الجواب سلب لطرفين جميعا لانه خارج عن هذا المجلس فزمانه و زمان قول من يقول بل العقل المجرد موجود  
 في جميع الازمنة او في هذا المكان بخصوصه بل الصحيح ان يقال بل شيء من ذلك قديم وهري او حادث وهري انتهى  
 وفي هذا الكلام كلام من وجوده والتعرض له يقتضي خروجه عن المقام **قول** له ومن شبهتهم يقولون ان يقال  
 الشيخ في المقالة الخامسة من الالهييات الشعار الحيوان ماخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي وماخوذ بذاته هو الطبيعة  
 التي يقال ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعي تقدم بسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان  
 وجودها هو حيوان بعناية الله تعالى وما كونه مع مادة وعوارض وهذا النقض وان كان بعناية الله تعالى فهو  
 بسبب الطبيعة بغير تهيئة وهذا ما في اقال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الثاني من فصوله  
 الشعار يكون الاشخاص الجوهرية اقدم من الانواع والافانوس من الاجناس وذكر هناك ان الاشخاص هي  
 الجوهر الاولى والانواع هي الجوهر الثانية والاجناس هي الجوهر الثالثة لا يعني ان معنى الجوهرية مختلف  
 فيها لانه مقول على كل التساوي لا بالتشكيك بل بمعنى ان الجوهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اول من  
 جهة الوجود من جهة الكمال والفضلية ولكل الانواع بالنسبة الى الاجناس وهذا يصح في ان الاشخاص قديم  
 وجود من الانواع والافانوس من الاجناس فالوجود والقوام اولو بالذات انما يكون للاشخاص ثم للانواع  
 للاجناس فيكون الاشخاص بحسب تشخصاتها مبدءا للانواع والافانوس بحسب فصولها المقومة على الاجناس  
 وقال ايضا في الالهييات الشعار ثم بحسب المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه من وجود  
 الوجود بوضوح ثمة في اسباب وجوده وليس هو مسببا لوجوده ولو كان للجسمية التي بمعنى الاجناس وجوده بل  
 قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسمية التي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل  
 بالذات بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع من وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم كذا وغاية ما يكون  
 ان يقال في التطبيق بين كلامه ما يفهم من كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان تقدم الانسان  
 على الحيوان وعلية على ان يكون الانسان في العيين على الحيوان في الالهييات وان كان وجود الحيوان

في الذهن مفدا على تصور الانسان وذلك على ان يكون نسبة الوجود اليه احمى من نسبة ما يندرج تحته لكون نسبة  
 اليه كنسبة جبر الشئ الى ذلك الشئ فلا ينافيه ما ذكره من نفى سببية له فاجسم بعنه المادة متقدم على الانسان  
 مثلاً تقدماً بالسببية لان له وجوداً محصلاً قبله ومعنى اجنس متقدم عليه بالاحقية ونها من قبيل التقدم بالمهية وفيه  
 انه يبقى الكلام في ان الانسان في الاعيان سبب للحيوان في العقل لجواز انفكاك كل منها عن الآخر لا سيما  
 ان يتصور الحيوان من دون كون الانسان في الاعيان وكون الانسان فيه من دون تصور الحيوان و  
 سيجي لهذا المبحث مزيج تحقيق انشار الله تعالى في له وتخبر محل النزاع آه لا خلاف لاحد في ان المتقاتل  
 الممكنة موجودة ومتحققة في نفس الامور ان تحققت في الواقع ليس تابعا لا اعتبارا المقهر والنزاع المنعرج و  
 لا ريب لي في ان الممكنات لا تتحقق في نفس الامر بل اعلة جاعلة واشترك العلة لابد وان يكون متعلقا في  
 الواقع مع قطع النظر عن الاعتبار والانتزاع فلا يخلو اما ان يكون الوجودا دأ على المهيئات الممكنة عارضا لها  
 في الواقع انضماما او انتزاعا ولا يكون الوجودا دأ عليها في نفس الامر ولا قائما بها انضماما او انتزاعا بل يكون  
 الوجود منتزعا عن نفس المهية بلا زيادة حيثية اصلا ولا يكون للوجود عرض للمهية في نفس الامر كما ليس للانسانية  
 عرض في نفس الامر لذات الانسان فعلى الاول يكون اثر جعل غلط المهية بالوجود ويكون جعل المهية  
 عبارة عن نصير العلة المهية موجودة في معرفة لوجوده وخلو به في نفس الامر فحين القول بالجعل المركب  
 وعلى الثاني لا يكون في نفس الامر النفس المهية من دون امر اذ عليها فلا يتصور على هذا التفسير غلط شئ شئ  
 ولا عرض شئ شئ فيكون اثر جعل نفس المهية لاخلطها بعرض هو الوجود فحين ح القول بالجعل البسيط  
 فلا يتحقق هذا المبحث من تحقيق امر الوجود فقول لا ريب في ان العقل ينتزع عن الموجودات معنى بديهي لا يعبر  
 عنه بهيئتي ولا ان له في الواقع مصداقا محله لا انتزاعه متعلقا في نفس الامر لا اعتبارا معتبرا وفرض فاض لا  
 كانت ان كانية عنها بالوجود وانتزاعه عنها بجعل الاخرع وهو منسطة محضه فاما ان يكون انتشار انتزاعه مصداقا  
 حله نفس الحقيقة التي ينتزع هو منها بلا امر اذ على نفس حقيقتها ويكون انتشار انتزاعه ومصادق حله ملازما  
 عليها والثاني بما قطعنا لان ذلك الامر لا يندأ عارض للتحقيق او منفصل عنها فان كان عارضا يكون متاخرا  
 عن تقريره ضرورة تاخر العارض اى عارض كان عن تقرير المعروض فلا يكون مصداقا للوجود بل متاخرا عن  
 مصداق الوجود وان كان منفصلا عنها فاما ان يكون انتشار انتزاع الوجود وعلاقته وارتباط بينهما وبين ذلك  
 المنفصل الاول اعلى الثاني لا شئ لا انتشار الوجود عن المهية بل انما ينتزع عن ذلك المنفصل فلا تارة ان المهية

وينشأ الكلام في هذا الشراخ الوجود عن ذلك المنفصل وعلى الاول يكون ذلك التعلق والارتباط متاخرا  
 عن وجود الممكن اذا التعلق والارتباط من المعاني النسبة التي يتوقف تحققها على وجود الحاشيتين فلا يمكن  
 ان يكون ذلك التعلق والارتباط متاخرا للوجودية ومصدقا للوجود ثم ان ذلك التعلق والارتباط لا يمكن  
 ان يتزاعيا لا يكون له تحقق في الواقع الا بمقتضى الاشتراخ فيجري الكلام في ذلك انما ينتهي بالآخرة اما  
 الى نفس المهيئة اولى امر انضامى اذ على تقدير كونه اشتراخيا يجري الكلام في فئسائه فعمدان الوجود واما الاشتراخ  
 فوالت احتمالي والقسما اذ على تقدير كونه انضماميا لا بد من ان يكون ذلك الامر المنضم فرع الوجود والموصوف  
 اذ لا معنى لانضمام شيء الى ما ليس بشيء فيكون المهيئة قبل الوجود ووجوده هو مع بطلانه بالبدئية يبطله ان  
 لا يمكن الوجود من ان كانا متخدين يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانا متغايرين جرى الكلام في الوجود واساسا  
 وبكلا فيلزم التسم والايض الوجود على تقدير كونه صفة منضمة الى المهيئة يكون قائما بها حالها في حالها فاما ان  
 يكون صورة او عرضا ضرورة ان الحال مختصر في الصورة والعرض كما ان الحال مختصرة في المادة والموضوع  
 والاول بطل قطعا اذا الوجود ليس صورة مقومة بشيء والثاني ايض باطل اذ على تقدير كونه عرضا يكون قائما على  
 موضوعه فيكون متاخرا عنه بحسب الوجود فيكون في مرتبة وجود موضوعه معدوما وايضا على تقدير كونه امر منضم  
 الى المهيئة يكون تشخصا مستقدا عن تشخص محله لما تحقق عند فهم ان تشخص الحال فرع تشخص المحل فيكون المحل  
 متشخصا قبل الوجود مع ان الوجود والتشخص قسدا فان قلت قد سرح المحقق الطوسي في التجريد بان قيام  
 الوجود بالمهيئة من حيث هي يقال ان كان المراد بالمهيئة من حيث هي نفس المهيئة بالشيء زائد عليها فلا  
 يتخلوا اما ان تكون المهيئة في تلك المرتبة المتقدمة على قيام الوجود بها ذاتا او لا على الثاني هي لا شيء محض فلا معنى  
 لقيام الوجود بها على الاول تكون قبل قيام الوجود بها فاشترع الوجود فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام الوجود  
 بها اذ معنى قيام الوجود بها كونها مصداقا لمصاحبها لا اشتراخا وان كان المراد بالمهيئة من حيث هي هي المهيئة المحض  
 تلك الحثية في الذين حتى يكون المعنى ان الوجود قائم بالمهيئة المعروفة لتلك الحثية بان تكون تلك الحثية  
 قيدا لمعروض الوجود وشرطا لقيام الوجود بها او يكون ظرفا لقيام الوجود بالمهيئة بمواظبات الذي هو ظرف  
 عرض تلك الحثية فهذا بطل قطعا لان قيام الوجود بالمهيئة والتساوقها على تقدير كونه زائدا عليها عارضا اليها في  
 نفس الامر موجودا في نفس الامر ولا شك ان موجودية المهيئة في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروفة  
 لحيثية زبينية في لحاظ الذين ولا مشروطة بحثية زبينية ولا منوطه بلحاظ الذين في موجودية المهيئات ليست مرتبة

بلي لا يلاحظ وهذا نظر ان ما اشتهر فيما بين المتأخرين ان الوجود راى على المبهيات الممكنة في العقل ليس بشئ اذ  
معنى الوجود الذي يعطيه به الذهن المبهية في مرتبة الحكاية مستعنى قائم بالذهن لا بالمهية وايضا يلزم انه ما لم يوجد  
المهية في الذهن لم يصير موجودا خارجيا ومربوطا قطعاً واذا ثبت ان الوجود ليس امرّاً اذ على المبهية عارضها لها في  
نفس الامر انهما ما وانتراما فالوجود عبارة عن حكاية نفس الذات واذا كان حكاية عن نفس الذات ومجولية  
الحكاية عبارة عن مجولية مصداقها فمعنى جعل المهية موجودة جعل مصداق الذي هي نفس الذات فالجعل  
في الواقع نفس المهية وهي اثر الجعل بالذات فثبت ان الحق هو الجعل البسيط ويكفي عنه بالجعل المؤلف فالجعل  
جعل نفس المهية ويكفي عنه بان الجاعل جعلها موجودة فقولنا الانسان انسان او حيوان او ناطق او موجود مثلاً  
حكايات عن نفس الذات المتفرقة بجعل الجاعل ولا يحتاج صدق تلك الحكايات الى جعل آخر بخلاف صدق  
قولنا الانسان قائم او كاتب لان صدق الحكاية منوط بمصداقها اعني المحكي عنه ومصدق تلك الحكايات  
نفس ذات الانسان ومصدق الحكاية بالقيام والكتابة ليس نفس ذات الانسان فجعل نفس ذات الانسان  
هو جعل الحكاية بالانسانية والحيوانية والناطقية والوجود لان جعل الحكاية عبارة عن جعل المحكي عنه وان كان  
مفهوم جعل الحكاية من حيث انها موجودة في الذهن مغايراً لجعل المحكي عنه كمن صدق الحكاية ليس منوطاً بهذا  
الجعل المغاير لجعل المحكي عنه وظاهر ان جعل ذات الانسان ليس هو نفس جعله قائماً او كائناً ضرورة انها  
ليسا بحكايتين عن نفس ذات الانسان بل يحتاج صدق الحكاية بالقيام والكتابة الى جاعل لجعل الانسان  
قائماً او كائناً فيخلل هناك جعل مستأنف بين المهية والعوارض وعلى ما قررنا ينبغي ان يجعل ما يستعمل عليه  
صاحب الاشارة على حقيقة الجعل البسيط حيث قال الوجود من الاعتبار العقلية فلا يكون من الاعمال  
الانفس المبهية العينية ولو كان الوجود هو ما من الفاعل فاما ان لم يفد شيئاً اذاً فهو كما كان او افاد فكان  
للوجود وجود لا الى نهاية اذ ما عمله ان الوجود ليس عارضاً للمهية في نفس الامر بل هو اعتبار عقلي كما ان الانسانية  
ليست عارضة لمهية الانسان في نفس الامر بل هي اعتبار عقلي يعتبر بالعقل باخذ مفهوم الانسان مع سميته  
المصداقية وليس في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذمينة والاعتبار العقلي مهية معروفة ووجود عارض  
والانسانية عارضة وانسان معروض فلا يكون من الفاعل الانفس المبهية العينية لا الوجود لانه اعتبار عقلي  
ولا الانصاف اذ لا انصاف في الواقع ولو كان الوجود هو ما من الفاعل فاما ان لا يفيد الفاعل الوجود شيئاً  
اذا اى عروضا للمهية وقياً لها بان لا يجعله عارضاً للمهية وقائماً بها فالوجود كما كان قبل الجعل ليس عارضاً

للمهية ولا قائما بها فلا يكون عروضا للبهية ولا قايما بها اثر المجعل مع انه قد فرض انه هو ما من الفاعل او  
 بفيد الفاعل الوجود شيئا زاد اى عروضا للمهية وقايما بها فيلزم ان يكون للوجود وجود فيكون وجود الوجود والغير  
 عارضا لها وقايما بها فيلزم تسلسل الوجودات فان قال قائل الوجود عارض انتزاعي فلا وجود له في الخارج  
 وانما الوجود منتشر انتزاعه فلا يلزم المهية في الامور الموجودة في الخارج ولتسمر في الامور الانتزاعية فيقطع  
 بالقطع الاعتبار يقال الوجود على تقدير كونه زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر لا يمكن ان يكون منتزعا  
 عن نفس المهية فلا بد من تحققه في نفس الامر اما نفسه او بشار انتزاعه فيكون منتزاعه عارضا للمهية في  
 نفس الامر هو ما به موجودة المهية فيلزم التسلسل وصاحب الاقرب المبين لما يتحقق في كلامه اعترض عليه اوجهين  
 الاول ان الانتزاعات الوجودية والعيانية الخارجية والانصاف بالاعتبارات العقلية والتبليغ بالادوات العينية وسوايته في الاحتياج  
 الى الفاعل فلا يصح قول الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل لا نفس المهية العينية فان كان الوجود من الاعتبارات العقلية  
 لا يستلزم ان يكون من الفاعل لان لا يكون الانصاف من الفاعل لا يصح تقديره يكون الفاعل على المهية العينية والانتزاع ان الانتزاع  
 الذي يثبت على قسامين الاول انتزاعي ذهني لا يثبت على نفس الذات المنتزعة عنها بما هي كك الله كما هو المسمى بالانتزاع  
 المنتزعة عن نفس ذات الانسان والثاني انتزاعي ذهني زائد على ذات المنتزعة كالنوعية المنتزعة عن السمات  
 والكيفية المنتزعة عن ذات الانسان وكل من القسمين نحو ان من التقرر والوجود الاول لتقرر الانتزاع في نفس  
 لتقرر انتشار انتزاعه والثاني تقرر في الذهن بعد الانتزاع والانتزاعات بالخواص الثاني من التقرر مميزات  
 وله فعيته في نفسها محمولة يجعل وما جعل مناسبتها بالخواص الاول منه محمولة بعين جعل مناسبتها بما هي  
 حكايات عن مناسبتها انتزاعها محمولة عليها محمولة مناسبتها لا غير الوجود انتزاعي من القسم الاول فلا يكون  
 بما هو حكايته اثر المجعل بالذات بل لا يكون اثر المجعل بالذات في هذا النوع من تقرر الامور التي هي نفس  
 المهية العينية اى المهية الواقعية النفس الامرية سواء كانت في الخارج او في الذهن فالوجود من حيث انه حكايته  
 امر عقلي ليس انتزاعا لذات المجعل للمهية وانما اثره بالذات نفس المهية دون حيث انها حقيقة من الحكايات  
 موجودة بنفسها في الذهن اثر لجعل آخره جعل المهية التي هي حكايته وبنيته عنها ففرض صاحب الاشراق  
 ان الوجود من القسم الاول من قسم الانتزاع فلا يكون من حيث انه اعتبار عقلي وحكايته وبنيته اثر الفاعل  
 المهية وانما يكون اثر الفاعل المهية العينية التي هي مصداق الوجود فتقول صاحب الاقرب المبين ان الانتزاع  
 الوجودية كالعيانية الخارجية في الاحتياج الى الفاعل فسلم كمن صاحب الاشراق لا ينفي احتياج الموجودات

الذنبية والانتزاعات العقلية الى الفاعل وكيف لظن انه يعتقد كون الموجودات الذنبية والانتزاعات  
 العقلية واجبة بالذات غير محتاجة الى الفاعل ولا يضره احتياج الانتزاعات الذنبية من حيث انها حقائق  
 موجودة في الذهن بالذات الى الجاعل في احتياجها شيئاً فان عضده ان الوجود بما هو حكمية ذنبية وموجود في  
 في مرتبة الحكمية ليس اثر الجاعل بالذات ولا محتاجاً اليه بالذات بل معنى كونه اثر الجاعل ان مصداقه وهو نفس المهيمنة  
 الهيمنة اثر الجاعل حقيقة وان اراد ان الانتزاعات الذنبية بما هي حكايات عن مناشي انتزاعها كالعينات  
 الخارجية في الاحتياج الى الفاعل فهم بل ظاهر البطلان فان الانتزاعات الذنبية بما هي حكايات انما معنى  
 احتياجها الى الجاعل ان مناشي انتزاعها محتاجة اليه اما بحسب ابياتها او في التصاقها بالوجود اما الهيمنة  
 الخارجية فهي احتياجها الى الفاعل انها نفسها طائفة اليها بحسب ابياتها او في التصاقها بالوجود بما هو حكمية امر عقلياً كانت  
 احتياجها الى الفاعل احتياج مصداقه اليه معنى كونه اثر الجاعل ان مصداقه اثر الجاعل فلا يكون من الفاعل على النفس الهيمنة الواقعة التي هي  
 مصداق الوجود وبهذا الظاهر ان ما قال ان الانتزاعات العقلية كالتلبيط وصف الهيمنة ليس بشئ كما لا يخفى على المتأمل الثاني  
 ان الوجود انتزاعي ليس جوداً في الخارج ومعنى كون الهيمنة عينية ليس هو ان الوجود الهيمنة موجود في الخارج بل معناه صحة ان ينتزع عنها الوجود  
 في الاعيان والفاعل بالجعل المؤلف يقولون ان كون الهيمنة بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود في الاعيان  
 اثر الفاعل وليس مذمهم ان اثر الفاعل نفس الوجود حتى يقال ان الفاعل ان اثار الوجود وجوداً زائداً  
 لزم ان يكون للوجود وجود وان لم يندفع الوجود كما كان ولا ان اثر الفاعل نفس الهيمنة المنتزع عنها حتى يلزم  
 القول بالجعل البسيط ولا نفس حقيقة صحة الانتزاع حتى يظن ان نفس حقيقة صحة الانتزاع هيمنة من الهيمنة  
 فالقول بكونها اثر الفاعل يؤل الى القول بالجعل البسيط والجواب ان مقصود صاحب الاشارة ان اثر  
 الفاعل نفس الهيمنة النفس الامرية من دون امر زائد عليها اصلاً كيف ولو لم يكن اثر الفاعل نفس الهيمنة بل كان  
 اثره امر زائداً عليها فاما ان يفيد الفاعل ذلك الامر الزائد وجوداً وقياً بالهيمنة فيكون لذلك الامر الزائد الذي  
 هو الوجود على هذا التقدير وجود ولا مسلغ على هذا التقدير للقول بان معنى كون الهيمنة هيمنة صحة ان ينتزع عنها الوجود  
 في الاعيان بل معنى كون الهيمنة هيمنة على هذا التقدير ان الهيمنة قد رخصها عارض زائد عليها في نفس الامر و  
 جعلها الجاعل معروضة للوجود في نفس الامر فيكون اثر الجاعل تلك الصفة المنصبة لا كون الهيمنة بحيث يصح  
 ان ينتزع عنها الوجود واما ان لا يفيد الفاعل ذلك الامر الزائد وجوداً وقياً بالهيمنة فلا يكون الهيمنة منصفة  
 بالوجود في الواقع ولا يكون للوجود عرض للهيمنة في نفس الامر فلا يسيل مع الى القول بالجعل البسيط فاما

صاحب الاتفاق المبين ان كون المهيبة عينية انما معناه صحة ان يتزعم عنها الوجود في الاعيان والمشاكلة للنفس  
ان ذلك اثر افادة الفاعل للنفس المتزعم ولا المهيبة المتزعم عنها ولا النفس حقيقة صحة الاشتراع ليس بشئ  
فان نبار القول باجمل المؤلف على كون الوجود حقيقة عارضة زائدة عليها في نفس الامر فمذهب المشاكسة ان  
اجمال يجعل المهيبة معروفة تلك الصفة الزائدة فليس اثر افادة الفاعل عندهم كون المهيبة بحيث يصح ان  
يتزعم عنها الوجود فان هذا المفهوم الانتزاعي لا يمكن ان يكون اثر افادة الفاعل ونشأته ومصادقه عندهم  
ضمم تلك الصفة الى المهيبة لا كون المهيبة بحيث يصح ان يتزعم عنها الوجود ولعلك قد علمت ما ذكرنا ان قال  
صاحب الاشتراع في غاية القوة والمتانة ما اريد به عليه صاحب الاتفاق المبين في نهاية الرخاوة والسخاوة قال  
وتزل قس له والوجود والاتصاف اثر بالعرض هذا مطابق لما قال المحقق الدواني في اسما شعبة القضاة  
ان مذهب الاشراقيين ان يجعل متعلق ابتداء نفس المهيبة لا يكون نهايتها ولا يكونها موجودة ثم العقل يتزعم  
عنها كونه نهايتها وكونها محمولة فالمهيبة محمولة في ذاتها بحيث ان نفسها تاتى للجعل وان صح ان يقال ايضا وجودها  
تاتى كما ان عندهم من يجعل اثر الجاعل هو الاتصاف بالوجود ويصح ان يقال جعلها الجاعل متصفا بالاتصاف  
بالوجود او متصفا بالافادة بذلك الاتصاف فكما ان الاشترا لاولى عندهم هو الاتصاف لا بحيث انه جاعل شيئا بل  
جعل في نفسه والاتصاف بالافادة لا زائدة عليه بل الاثر الاول عند الاشراقية هي المهيبة لا بحيث جعلها اياها او غيرها  
بل جعلها في نفسها وصحة انتزاع الاتصاف مرتبة عليه اسما جعل ان اثر الجاعل بالذات والصادق الاول عند  
الاشراقية هي نفس المهيبة ثم الوجود والاتصاف الى سائر المراتب المتشعبة اخيرا وادراكها بالتيقن بهذا ذلك  
اجعل عند المشاكسة نفس الاتصاف بالوجود والاتصاف بالذات هو ادراكها بالتيقن بنفس ذلك اجعل المتعلق  
بالاتصاف بالوجود وان يجعل السبب المتعلق بالذات بنفس المهيبة متعلق بالعرض بان يتزعم عنها الوجود  
والاتصاف بالوجود وغيره من المراتب المتشعبة عنها فان تقرر المهيبة هو التقرر لتلك المتشعبة عانت بالعرض ان  
كان لصور تلك المتشعبات في الذهن تقرر آخر مغاير لتقرر المهيبة بحسب متعلق به جعل آخر بسيط مغاير للجعل السبب  
المتعلق بالمهيبة ولك اجعل المؤلف المتعلق بالذات المهيبة بالوجود في الواقع بالذات متعلق بالعرض بان يتزعم  
عن ذلك الاتصاف الواقع كالاتصاف بذلك الاتصاف وغيره من المراتب المتشعبة فان واقع تلك المتشعبات  
انما هي واقعته نشأته الذي هو تلك الاتصاف الواقع عندهم وبهذا يظهر ان ما قال صاحب الاتفاق المبين  
مغفلة على المحقق الدواني انه اذا لوحظ الوجود على ان يصلح متعلقا لجعل السبب اى الوجودية من حيث

انها مفهوم بالابتن ان المهيئة موجودة بما يتعلق به جعل البسيط مبائن للجعل البسيط المتعلق بالمهيئة ولا يترتب عليه  
 على سبيل اللزوم البتة وفصله في الحاشية المتعلقة على قوله مبائن للجعل البسيط آه بان يجعل البسيط بالمهيئة  
 لا يصح ان يكون جعلاً للوجود والاقتضات وبالجملة للمهيئة التركيبية الملحوظة بالذات من حيث انها مفهوم او  
 المهيئتان المتباينتان يتبع اتحادهما جعلاً فان الاتحاد في الجعل لا يتصور الا بين المتحدتين في الوجود بل المتحدتين  
 في الحقيقة فالوجود والاقتضات مثلاً لا يتصور حقيقة في ظرف ما الا بان يتعلق به جعل بسيط مبائن للجعل البسيط  
 مبائن للجعل البسيط المتعلق بالمهيئة وذلك يجعل البسيط المبائن لا يترتب على جعل البسيط المتعلق بالمهيئة  
 على سبيل اللزوم اذ ليس بينهما علاقة اشتغال الا فراق بل كثير ما يصح الا فراق ليس بشئ اذ ليس مراد المحقق  
 الا ان ان الوجود والاقتضات المنتزعة الى آخر الامر تب تقرراتها الذاتية المتعارضة تقرر مناسبتها معاً وثمة  
 يجعل المتعلق بالمهيئة حتى يروا انها مبائنة للمهيئة والمهيئتان المتباينتان يتبع اتحادهما جعلاً وان تلك المنتزعات  
 الذاتية المنتزعة في الذهن مجعولة بجعل مبائن لجعل المهيئة غير مرتب على جعل المهيئة على سبيل اللزوم بل  
 مراده ان تلك المنتزعات بحسب تقررها الواقعي تقرر مناسبتها مجعولة بين جعل المهيئة المنتزعة لتلك المنتزعات  
 عنها ولا استحالة في لتعلق جعل واحد بالمهيئتين المتباينتين بان يكون ذلك يجعل متعلقاً باحدهما بالذات  
 وبالاخرى المنتزعة عنها نفسها بالعرض وانما المتباعد لتعلق جعل واحد بالذات بمهيئتين متباينتين بان يكون لكل  
 منهما تقرر مبائن متماز عن تقرر الاخرى فافهم ولا تخبط في له بها الاقتضات من حيث هو غير مستغل آه اعلم  
 ان اتباع المشاكسة قد ذهبوا الى ان الوجود صفة زائدة عليها عارضة لها في نفس الامر فالمهيئة عندهم معروفة  
 للوجود فملحوظة في نفس الامر كما يحسم المعروف السواد والبياض فاجعل عندهم عبارة عن الخلط الواقعي الذي  
 بين المهيئة والوجود في نفس الامر كما اذا جعل الصباغ الثوب اسود ويكون اثره بجعل بالذات ما في الواقع  
 من الخلط الذي بين الثوب والسواد ولا يمكن ان يكون اثره بالذات نفس المهيئة لانها بنفس ذاتها على  
 نال التقدير ليست مصداقاً للوجود ولا ان يكون اثره بالذات نفس الوجود بل يكون الاثر بالذات خلط المهيئة  
 بالوجود ويكون نفس المهيئة ونفس الوجود اشرين للجعل بالعرض في ضمن الاثر بالذات فاذا جعل الجاعل  
 المهيئة موجودة تقرر المهيئة مجعولة بالوجود وصدق عليها نفسها ذاتياً لها الوجود وهذا الجعل المولدة للخلط  
 بين المهيئة والوجود والعوارض التي تلحق المهيئة بعد الوجود فان صدقها عليها يحتاج الى جعل آخر مولدة للخلط  
 بينها وبين تلك العوارض اللائقة لها بعد الجعل المولدة الاول وصاحب الاقن المبين قد زعم ان اثره بجعل



عند المشاكسة هو مفاد الهيئة التركيبية الحكيمة المشتملة على النسبة بما هي ملحوظة بين المجهول والمجهول اليه على  
 انها مارة بالخطوطية احدها بالآخر حيث قال اجعل اما بسيط وهو جعل الشيء دائرة التامع لنفسه وذلك شئ  
 ويتقدس عن تعلق شئ بشئ ولا يكون بحسبه المجهول فقط يبدعه الجاعل ويفيض نفسه ويعبر عن تلك الهيئة  
 المجهولة بتقرر الذات وقوام الهيئة وعلقيتها او ما مؤلف وهو جعل الشيء شيئاً وتصيره اياً دائرة المرتب عليه  
 هو مفاد الهيئة التركيبية الحكيمة ولا يتعلق بشئ واحد بل بالمجهول والمجهول اليه وهو انما يتعلق بتصويره اياً و  
 باطن انه لم يخل ذلك من الاشارة الى جعل بسيط اما النفس الصبورة او الانقسام او انقسام الانقسام  
 او المقصود ما في بعض المراتب ساقط بان النسبة التي هي الصبورة او الانقسام في هذا النوع من الجعل  
 انما يلحظ بين المجهول والمجهول اليه على انها مارة بالخطوطية احدها بالآخر لا على ان يتوجه الانقسام اليها براسها  
 وانما دخلها في متعلق اجعل بالعرض من تلك الجهة فاذا لو خلت على الاستقلال بالانقسامات اليها من حيث  
 انها هيئة الغزل انتظر عن الطرفين الا بالعرض والصرم متعلق اجعل المؤلف دعاء الحكم بان يده  
 الهيئة بل تقتصر في نفسها الى جاعل ليعقها او تستغنى لان شان الهيئات الاستغناء عنها لثباتها المشهورة  
 اجعل والانقسام اليه في الخطط بما لا يضل في قوامها مفوضاً الى البرهان ليس قد قرع متمسك ان التصور  
 والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق اذ التصديق لا يتعلق بالانقسام والهيئة  
 الحكيمة كمفهوم هو هو التصور متعلق بكل شئ والنسبة انما تفضل في متعلق التصديق الطبيعية من حيث هو مفاد  
 الموضوع متلبسا بالمجهول واثر التصور حصول نفس الشيء وانما التصديق كونه اشئ شيئاً كالموجود والمجهول  
 والوجود والباطني نوعان متباينان بحسب الحقيقة وبحسب المتعلق وبحسب ما ينتج فاحكم ان شاكاة المجهولين في هذا  
 الاحكام تلك لشاكاة هذا الكلام وقد قلده بعض المدققين حيث قال في بعض حواشي شرحنا ما وافق  
 ان الاثر بالذات على تقدير اجعل البسيط هو نفس الشيء من حيث هو الوجود والانقسام الاثر بالذات وبالهيئة  
 وعلى تقدير اجعل المركب هو انقسام الهيئة بالوجود من حيث هو غير متقل بالمفهوم هيئة اي مفاد الهيئة التركيبية  
 ونفس الشيء والوجود والانقسام لا يندوا كهيئة الاثر في ضمن الاثر بالذات انتهى والشايع قد اقتدى بما  
 وقلدها كما هو دأبه ودينه في اكثر المواضع ولا يخفى على المتفطن ان النسبة المانحة بين المجهول والمجهول  
 اليه على انها مارة بالخطوطية احدها بالآخر انما تتحقق في مرتبة الحكاية الذميمة وهي ليست متعلق اجعل المؤلف  
 عند المشاكسة ضرورة ان وجود الهيئات وتعلق اجعل بتصويرها موجودة في الواقع فيكون بالوكاية الذميمة

ولا يلحق النسبة الغير المستقلة بين المهيبة والوجود على انها في المخلوطة احداهما بالآخر وليست تلك النسبة بوجودها  
 الذي مني متعلقا لجعل المؤلف الذي وجدته به المهيبة نعم يتعلق بصيرورتها في الذين جعل المؤلف آخره راجعا لجعل المؤلف  
 المتعلق بصيرورته المهيبة موجودة فاستبان انه ليس مرادهم بالصيرورة التي يزعمونها متعلق بجعل النسبة الحكيمة  
 العز المستقلة المخلوطة على انها مراد المخلوطة احد الطرفين بالآخر بل مرادهم المخلوطة التي هي المهيبة لتلك النسبة  
 الغير المستقلة والتي هي تلك الحكيمة والا يلزم ان يكون اجعل عند المشايخ متوقفا على تصور الذين ولا خلافه و  
 لا يابط قطعاً واما الجواب عن الفطن المذكور فلا يتوقف على ما ذكره وذلك لان القائلين باجعل المؤلف يزعمون  
 ان الوجود وصفة زائدة على المهيبة عارضة لها في نفس الامر فيقولون ان اثر الاجاعل بالذات انما هو الارتباط بالذات  
 بين المهيبة والوجود في نفس الامر ثم الانصاف بهذا الانصاف وما يتلوه تابعة لذلك الانصاف الواضح في المخلوطة  
 وينتزعها العقل عنه والتأمل في اجعل البسيط لا يرون الوجود وصفة زائدة عارضة للمهيبة في الواقع فليس بين  
 المهيبة والوجود ارتباط في الواقع حتى يكون انصافاً وحللاً مع قطع النظر عن حكاية الذين ولا خلافه فلا احتمال  
 لاول اجعل المؤلف الى اجعل البسيط اصلاً اذ على تقدير كون الوجود وصفة زائدة على المهيبة عارضة لها لا احتمال  
 للقول باجعل البسيط وعلى تقدير عدم زيادته على نفس المهيبة لا يساغ للقول باجعل المؤلف نعم هو على اصحاب  
 القول باجعل المؤلف انه لو كان الارتباط الذي بين المهيبة والوجود اثر اجاعل بالذات لتوقف على تصور المهيبة المحصورة  
 قبل عروضا العارض اذ لا معنى لانضمام العارض الى عارض كان وانضمامه الى ما ليس بشيء اصلاً فلا يعقل جعل  
 المهيبة معه وندته للوجود في نفس الامر الا اذا كانت المهيبة موجودة قبل عروضا الوجود ولو قبلية بالذات وذا غير مقصود  
 فثبت ان العارض الاول عن الجاعل نفس المهيبة من حيث هي هي لا انضمامها بالوجود وهو عروضا الوجود ولا يبط  
 القول باجعل المؤلف واعلم ان بعض نظري مولوي احى على سبيل كلام المصنف في توجيه كلام صاحب الفتح  
 المهيبة ان المعنى الربط بين المهيبة في الخارج وان كان هذا النحو من الالهيية مغايراً نحو الالهيية المهيبة المستقلة  
 الالهيية والاشياء عليه انهم قالوا ارتفاع التقديسين محال فاذا ارتفع وجوده في الخارج فلا بد من تحقق العدم لانه اذا لم  
 يكن الوجود في الخارج فقد ارتفع التقديسان في الخارج ومن ههنا علم ان الالهيية المعنى الاعتباري لا يخص في الوجود  
 الذي هو وجوده باعتبار انتشاره وقولهم ان الانتزاع باجاء انتزاعي لا يكون له حكم الانتشار انتزاعه غير جيد  
 وبالحكمة ان المعنى الربط بين المهيبة والفرق بين الالهيية المهيبة المستقلة لا يملكه العقل بانه ان  
 اطلع النفس به وان ذلك النحو من الالهيية لا يوجب الجوهريته والهرقية كما ان العدم ليس به عروضا

وهذا الكلام في غاية الوجوب والخاتمة لان المعنى الرابطي مفهوم غير مستقل غير ملاخذا الا بالثبوت فكيف يكون موجودا  
 في الخارج ولا معنى لوجود الاشتراعيات في الخارج الا ان انتشار اشتراكها موجود في الخارج فلا يكون الاشتراعي وجودا  
 الالهيته وجودا منفصلا بل كان للمعنى الاشتراعي وجودا ودار وجوده انتشارا يكون المعنى الاشتراعي في ذاته مشتركا  
 بين معنى اشتراعيها وايضا على تقدير وجود المعنى الاشتراعي في الخارج ايزم لنفسه اشتراكا بين الالهيته والاشراكا بين الالهيته  
 كل ممكن لخصائصه غير مشتركة او لكل ممكن مع ما عداه نسبة متعينة واقليا المتعارفة قبلهم انما يتباينان  
 غير متباينين موجوده في الخارج وبذلك يبرهن البطلان والغير النسبة لو كانت موجودة في الخارج فاما ان تكون  
 جوهرا في موجوده في نفسها لاني احد الطرفين وبذلك قطعنا ان تكون عرضا اي موجود في احد طرفيها فيكون الطرف  
 الذي وجدت به في نفسه قابلا لتحقيق تلك النسبة اخرى بين ذلك الطرف وتلك النسبة ويجري الكلام فيها  
 فيلزم تحقيق النسب الغير المتنازعة في الخارج وقوله ان ذلك المحذور الالهيته لا يوجب الجوهريته والعرضية كما  
 ان العدم ليس بجوهروا عرض لا معنى له اعتلا اذ لا بد ان يكون الوجود اما حالا في موضع او غير ذلك في موضع  
 او فلو الوجود الممكن عن الجوهريته والعرضية غير معقول واما انتفاء الجوهريته والعرضية عن العدم فانما بدوا ان كان  
 العدم عبارة عن النفي الصرف ولو فرض وجود العدم في الخارج فلابد ان يكون اما جوهرا او عرضا وانما ان  
 لو لم يكن له وجود في الخارج لزم ارتفاع النقيضين او التقيضين فكيف كان اشتراكيين كالعدم فاما ان يكون  
 او الحال هو ارتفاع النقيضين بمعنى ان لا يكون واحدهما مطلبا لهما حكما عين لا يستلزم ان لا يكون موجودين  
 بنفسها في الواقع ولو كان معنى ارتفاع النقيضين بازعمه من ان لا يوجد التقيضان بنفسها في الخارج لزم  
 القول بارتفاع النقيضين او القول باجتماعهما بيان اللزوم انما اذ الرفع وجوبه في الواقع فاما ان يوجد  
 عدا في الواقع او لا يوجد عدا في الواقع فليزمن القول بارتفاع النقيضين بارتفاعه الذي الوجود  
 الاول اما ان يكون العدم موجودا قائما بنفسه فيلزم ان يكون العدم ذاتا جوهريته وجوهريته او كذا فيكون  
 قائما بغيره فذلك الغير الذي قام به العدم اما ذات المعدوم او ذات متعارفة لهما في ذاته البطلان او  
 لا معنى لتقدير عدم زيد بغيره مثلا والامكان المعدوم عمولا لا زيدا او المتعينة بالعدم على انما التقدير به ما قام به  
 العدم في الخارج فتعين الاول وان ما قام به العدم ذات المعدوم فيجب ان يكون لا استلزامه في الواقع  
 قام به العدم الذي هو على هذا التقدير صفة موجودة في الخارج فوجوده في الخارج لا يستلزم اشتراكا بين  
 في الخارج ما ليس بشي في الخارج فليزمن ان تكون تلك الذات موجودة في الخارج بين شي في الخارج

فيه وهو اجتماع التقييد بين قان قيل اننا نفهم احكاما ونعلم بالضرورة انه لو فرض انتفاء جميع الازمان فلك  
الاحكام مما دونه ومقتضى ذلك ان نفهم ان عدم الواجب يستلزم عدم جميع الاشياء وهذا الاستلزام حكمه ما وقع  
متحقق ولو فرض عدم جميع الاشياء فحققت به الوجود الذي اوعيناه يقال ان اريد بتحقيق الاستلزام المذكور تحقق  
معناه النسبي فهو صريح البطلان لان تحقق النسبة فرع تحقق طريقا فلو تحققت هذه النسبة في الواقع تحقق  
طرفا ما في الواقع وهو عدم الواجب وعدم سائر الاشياء فهذا لا يدل على تحقق هذا الاستلزام في الواقع بل على  
تحقيق المحال وهو تقدير عدم الواجب للكلام في الوجود والتقدير في الوجود هو تحقيق هذا الاستلزام على ذلك التقدير غير  
مستلزم لانه تقدير المحال فيجوز ان لا يتحقق الاستلزام على ذلك التقدير وايضا الاستلزام ايضا شئ من الاشياء فكيف  
يتحقق على تقدير عدم جميع الاشياء وان اريد بتحقيق الاستلزام ان اتقل حاكم بانه لو فرض عدم الواجب ايضا  
بالضرورة عدم سائر الاشياء على ذلك التقدير فيسلم لكن لا يلزم منه ان يكون نسبة الاستلزام موجودة في الخارج  
او كيان في ذلك تحقق معناه كما لا فائدة مماثل ولا يختلط في ذلك اي معناه الهيئة التركيبية اه قد عرفت  
مما نونا عليك ان القائلين بالجعل المؤلف مرادهم بالانصاف خلط الهيئة بالوجود في الواقع مع قطع النظر  
عن الحكاية الذاتية ونزاهة متعلق الجعل عندهم وليس مرادهم بالانصاف والصيرورة النسبة التركيبية المستقلة  
المخلوطة على انها مرة المخلوطة احد الطرفين بالآخر بل مرادهم هو المحكي عنه تلك الحكاية منسوبة الى وجود الهيئة  
والمخلوطة الجعل بصيرورتها موجودة في الواقع غير مرتب بها بالحكاية الذاتية ولا بالمخلوطة النسبة الغير المستقلة بين  
الهيئة والوجود على انها مرة المخلوطة احدهما بالآخر وليست تلك النسبة بوجودها الذاتي متعلقا للجعل بالذات  
او لم يوجد بها الهيئة ثم يتعلق بصيرورتها في الذين جعل المؤلف آخره ارجع المؤلف المتعلق بصيرورة الهيئة  
موجودة فهاستبان ان مقال الشارح في بيان مذنب المشايخ تبعا لصاحب الاتفاق المبين وبعض  
المحققين شرطه وجزائه لا ينبغي ان يصح اليه في ذلك والشئ والوجود والانصاف آه اعلم ان الهيئة  
غير المشايخ القائلين بالجعل المؤلف معروفة للوجود ومخلوطة في الواقع فيكون الجعل عندهم عبارة عن  
المخلوطة الذي هو بين الهيئة والوجود في نفس الامر فيكون اثر الجعل بالذات ما في الواقع من المخلوطة ولا يمكن ان  
يكون اثره بالذات نفس الهيئة او نفس الوجود بل يكون الهيئة والوجود اثرين للجعل بالعرض في ضمن الاثر  
بالذات فاذا انقضت الهيئة فمخلوطة بالوجود وصدق عليها ذاتياتها والوجود بهذا الجعل المتخلل بين الهيئة و  
الوجود والذين اتفقوا على تعلق الهيئة بعد الوجود فان صدقها عليها يجتزأ الى جعل المؤلف آخر تتخلل بينها وبين

تلك العراض اللاحقة لها بعد الحمل المؤلف الاول فاجعل المؤلف استعمل بالذات بين المهيئة والوجود عند شغل  
 بالعرض بنفس المهيئة والوجود اذا كان متعلقا بالعرض بنفس المهيئة كان متعلقا بالعرض بنفسها نفسها او ذاتيا  
 لان مصداق كونها نفسها او ذاتيا بها هي نفسها متعلق اجعل بنفسها بالعرض متعلقا بالعرض بما به يحكيه عنها  
 واما الانصاف فان لو خطا بالاستقلال من حيث انه مفهوم من المفردات الملتزم بالمتعلق اجعل المؤلف  
 بالذات وان لو خطا بالاستقلال بل من حيث انه مرآة للملاحظة حال الطرفين كان موجودا في الوجود بالوجود  
 غير وجود المهيئة مجعولا بجعل غير جعل وجهه المهيئة وان لو خطا من حيث انه مخفي في الوجود فيكون متعلقا بجعل  
 بالذات عند الشائبة فالحق في ذلك وقد يستدل عليه بقوله تعالى آه قال في الحاشية ثمة ان اجعل معنى التسمية  
 لا يجوز قصره على مفعول واحد بل يحجب ذكر كلا مفعوليه واجعل معنى الخلق يستندى مفعولا واحدا ففى قوله تعالى  
 وجعل الظلمات والنور انقصر على مفعول واحد فهو معنى الخلق لا بمعنى التفسير المتبسط والحق ما افاد الاستمرار لفظا  
 الى قوله ان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على اجعل بسيط ناش من سوء الفهم وقلة التدبر فانه لا نزاع بين  
 الاشارة وانما يتبين في ان اللفظ اجعل بل هو موضوع لمعنى الخلق ايضا كما هو موضوع لمعنى التخصيص فان هذا بحث لغوي بغض عن اذنهم  
 وقد عرف من لسان العرب ان اجعل كما جازى لفهم معنى التخصيص بمعنى الخلق وانما الخلاف بين اللغويين في معنى الخلق بل هو بازن  
 افاضة نفس الذات وهو عبارة عن تخصيص الذات موجودة بمعنى قوله من كل جنس النملات الذوات والنو معنى خلق الظلمات و  
 النور عند الشائبة انهم موجود فلا دلالة للآية على اجعل بسيط لو كان محجبا اجعل معنى الخلق في لغة العرب ليلا على حقيقة اجعل بسيط  
 بطلان اجعل المؤلف لكان تمام لفظ الخلق في الكتاب العزيز وفي محاورات العرب بل دليل على حقيقة اجعل بسيط وبطلان اجعل المؤلف  
 وبطلان انه انما ينفي فتاوى الامران اجعل جازى في لغة العرب بمعنى آفرينش كما جازى عن كرايندين بنيس  
 راجعهم ولا يلزم من محجبا اجعل في لغة العرب بمعنى آفرينش وآفرين بطلان اجعل المؤلف لان ما يعبر عنه  
 آفرين عند اصحاب اجعل المؤلف عبارة عن تخصيص المهيئة موجودة في الكلام الشرعي ولا ينفي رتبة وتناسلهم  
 في له وبان الوجود آه هذا الاستدلال مذكور في الافق المبين وبعبارة هكذا الست قد سبق الى قولك ان الوجود  
 حقيقة صيرورة المهيئة وان نفس قوام المهيئة مصحح حمل الوجود ومصادقة فاحد من انما اذا استغنيت بسبب نفسها  
 وبسبب اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حده المنة الامكان وهو باطل  
 فاذن هي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وتقرر ما ومن حيث حمل الوجودية وهي في ذاتها بكلها باعتبارين في  
 الاليس السبيل والسلب صرف والقوة المحضة ويخرجها مذهبها الى التقرر والاليس اجعل بسيط بعد على اللزوم

على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف بلا استئناف انتهى وتفسير هذا الدليل ان الوجود ليس صفة زائدة على المهيئة عارضا  
لها في نفس الامر انما هو اعتبارا عن حكاية نفس المهيئة ولا شك ان مجموعية الحكاية عبارة عن مجموعية  
مصدقاتها فلا معنى لجعل المهيئة موجودة الا جعل نفس ذاتها لانها بنفس ذاتها مصداق لكونها موجودة فثبت ان  
المجموع في الواقع نفس المهيئة وانها اثر الجعل بالذات ويحكي عنه الجعل المؤلف فالجامل جعل نفس المهيئة ويحكي عنه  
بان الجامل بعلمها موجودة ولما كان الوجود حكاية عن نفس المهيئة وانقار الحكاية بما هي حكاية هو انقار المحكي عنه فلم  
لم يكن نفس المهيئة موجودة لم يكن كون المهيئة موجودة ايضا مجموعا فليزوم وجوبها وخرجها عن حدود بقعة الامكان فبان  
موجوده جعلها بسيطا بعد على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف اعني كون المهيئة موجودة وهذا التفسير وان كان صحيحا  
ومستطاعا على مذنب صاحب الجعل البسيط لكنه لا يتم الا على تقدير كون الوجود منتزعا عن نفس المهيئة بالحيثية زائدة  
اصلا انما هي كانت اذ منتزعية وصاحب الاقن المهيمن مع القول بان الوجود عبارة عن صيرورة المهيئة  
وان ليس له حقيقة سوى هذا المفهوم يترجم ان الوجود من عوارض المهيئة كما صرح به في مواضع من كتبه وقد سبق  
نقل من احواله وسيجيئ التنازل لعل في نقل باقي اقواله في مقام يليق به فهذا الوجود من لواحق المهيئة وعوارضها  
وان المهيئة من حيث هي هي مصداق لنفسها ولذا ثباتها لا وجودا فلا يصح هذا النحو من البيان على راسه وايضا  
قوله فاذن هي فاقرة اميد دلالة واضحة على ان للمهيئة فاقرتين الى الجامل في الواقع احدهما فاقرة منها من  
حيث قوامها وتقرر بها والاخرى فاقرة بها اليه من حيث حمل الوجودية وهذا انما يصح على رأي اصحاب الجعل المؤلف  
ولا يصح على رأي اصحاب الجعل البسيط اصلا اذ على رأي اصحاب الجعل المؤلف للمهيئة مرتبتان في الواقع مع  
قطع النظر عن الحكاية الالهية احداهما مرتبة نفس ذاتها والثانية مرتبة انضمامها بالوجود الذي هو راسد عليها عارضا  
لها في نفس الامر فالحكاية بجعل المهيئة على نفسها وحمل ذاتياتها عليها حكاية عن المرتبة الاولى والحكاية بجعل الوجود  
على المهيئة حكاية عن المرتبة الثانية واما عند اصحاب الجعل البسيط فلم يميز مرتبة واحدة هي مرتبة نفس ذاتها  
وليس في الواقع مرتبة انضمامها بالوجود وضرورة ان الوجود ليس امرا زائدا على المهيئة عارضا لها في نفس الامر  
بل هو حكاية عن نفس ذاتها من حيث هي وبالجمل لا يصح ما ذكره الاعلى مذنب صاحب الجعل المؤلف ولوقيل  
ان مراد وان للمهيئة فاقرة واحدة هي فاقرة بها من حيث قوامها وتقرر بها ويحكي عن تلك الفاقرة الواقعة بها فاقرة  
اليه من حيث حمل الوجودية في الملاحظة الالهية يقال هذا انما يصح لو لم يكن الوجود زائدا على المهيئة عارضا لها  
ففي الامر وصاحب الاقن المبين قد صرح في مواضع من كتبه بكون الوجود من عوارض المهيئة فلا يصح هذا على طر

اسما وايضا ان اراد بقوله ويخرجها مبدءها الى التقرر والالين يجعل بسيط يتبعه على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف  
 لا باستقناضه انها يخرجها مبدءها الى التقرر والالين يجعل بسيط يتبعه على اللزوم جعل مؤلف في الواقع كما ينبغي  
 فهو باطل قطعاً اذ ليس في الواقع جعلان احدهما جعل بسيط اثره نفس المهيئة والاخر جعل مؤلف اثره كون  
 المهيئة موجودة تابع على اللزوم للجعل الاول اذ ليس في الواقع بينا تركيبية لعروض الوجود للمهيئة حتى  
 يكون تلك الهيئة التركيبية اثراً للجعل المؤلف في الواقع وعلى تقدير تحقق الهيئة التركيبية اى الارتباط  
 بين المهيئة والوجود على فرض كونه من عوارض المهيئة في نفس الامر يتلحق بها جعل مؤلف مستانفذه قد علم كما  
 لا يخفى على المتأمل وان اراد انها يخرجها مبدءها الى التقرر والالين يجعل بسيط يلزمه ان يصحح اعكاسية عنه  
 يجعل مؤلف اى يجعل كون المهيئة موجودة من دون ان يكون هناك في الواقع مع قطع النظر عن اعكاسية الهيئة  
 جعل مؤلف فهذا حق لكنه لا يصح على تقدير كون الوجود زائداً على المهيئة عارضاً لها في نفس الامر كما اشار به وصرح  
 به في مواضع عديدة من كتبه فتأمل واعلم انه قد استدلل صاحب الاقوال المبين على حقيقة يجعل البسيط بوجه  
 آخر حيث قال كما ان طباع الامكان يتوحد بالاحتياج الى اسبب فلك طباع الامكان هو العلة الفاعلية  
 نفس المهيئة في سنج هو رها واصل ذاتها الى جعل يجعل نفسها ويفعل تقرراً المستتبع للوجود اما على جعل  
 الحكم اليونانية فلما تعرفت ان الامكان هو لا ضرورة التقرر والالتزام المستتبع ذلك لا ضرورة الوجود والعدم بشهادة الضرورة الذاتية التي هي في  
 التقرر مستتبعة ضرورة الوجود ضرورة التقرر مستتبعة ضرورة العدم وضرورة التقرر ضرورة الوجود ضرورة العدم فاما  
 لم يكن الممكن بالذات لا ضرورة التقرر ولا ضرورة العدم فاما ان يكون لجعل الوجود بالذات او تمتنع الوجود بالذات فيكون غرض  
 الامكان لا يفسد فاذن فرض مكانه هو لا ضرورة التقرر والالتزام هو سبب طباع الامكان بالذات ولا بالذات ولا المهيئة ولا الالاهية  
 وفاقية ذات الممكن بحسب سنج الحقيقة لا بحسب الوجود فقط فان الامكان غاية افتقار المهيئة في طرفة التقرر  
 والالتزام وفي طرفة الوجود والعدم جميعاً الى العلة واما على قواعد الفلسفة اليونانية فلان الامكان وان  
 كان هو لا ضرورة الوجود والعدم على استوائ نسبتته الى الذات على ان الماخوذ هو الذات بحسب الوجود والعدم  
 غير منظور الى تقرراً ولا تقرراً في سنجها لكن الوجود هو الوجودية المصدريية وليس هناك شئ يوفق منه ذلك لمفهوم  
 وارتفع الذات الواقعة كالانسانية والفلكية ولكل العدم لبطان الذات وليست بها فاذن الفاقية بحسب  
 الذات والافتقار الى الغير في الوجود والعدم لا يرجع الى معنى محصل سوى الفاقية بحسب سنج الحقيقة والافتقار  
 في التقرر والالتزام هو الذاتية واللا ذاتية ليست اعني كون الذات ذاتاً ولا في كونها لا ذاتاً بل اعني في نفس

الذات وفي نفس الذات بحقيقتها التصورية ولا حقيقتها التصورية وهذه حقيقة مستشرقة جبهوا العقل  
عنها في غفلة ساذجة فنعلم عن المتفلسفة فاستقم كما امرت فالآن حصص الحق وتبين الرشد من الغي وتكشف  
وجهه ان يقال ان الامكان هو اسبب المجرى الى عقولية الذات بالجعل البسيط على المسكين ولدى العقول  
اشبه وانما تعلم ان الوجود لو كان عبارة عن نفس صيرورة المهية لا عن امر ليقوم بالمهية انهما ما وانشر انهما  
ومصدق كون المهية موجودة لنفس المهية بلا زيادة امر عليها فليس للمهية في نفس الامر انصاف بالوجود ولا للوجود  
عروض للمهية فلا يكون الامكان كيفية للانصاف والعروض وعلته الحاجة للانصاف والعروض الى جعل و  
يكون المصدق المحكي عنه بالوجود ويكون المهية موجودة في نفس الامر نفس المهية بلا مزيد عليها ويكون  
كون المهية موجودة امكان نفس المهية ويكون ذلك الامكان علة الحاجة نفس المهية الى الجعل بالذات لا الحاجة  
الوجود والانصاف بالوجود اليه اذ الوجود والانصاف بالوجود وحكائيتان عن نفس المهية ولا تقر في نفس الامر  
قطع النظر عن الحكاية الذاتية النفس المهية فهي المكنت بالذات فهي الحاجة الى الجعل نعم منسب امكانها  
الوجود الى انصافها بالوجود فيقال وجودها ممكن وكونها موجودة ممكن بمعنى ان مصداقها اعني نفس المهية  
ممكن ولما كان مصداق الوجود نفس المهية عند اصحاب الجعل البسيط فالامكان كيفية نفس المهية لا كيفية الجعل  
الذي بين المهية والوجود في نفس الامر والحاصل ان الامكان كيفية نفس المهية ومعنى امكان نسبة الوجود  
الى المهية امكان مصداق تلك النسبة وهو نفس المهية فيكون الامكان بالمحقيقة كيفية نفس المهية كنسبة  
عروض الوجود للمهية اذ لا عروض للوجود في نفس الامر للمهية وج يتعين القول بالجعل البسيط وانما على تقدير  
كون الوجود منفعة زائدة على المهية عارضة لها في نفس الامر فالامكان كيفية نسبة الوجود الى المهية فتعين  
القول بالجعل البسيط ولا معنى للقول على تقدير كون الوجود زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر بان الوجود  
هي الموجودية المصدرة وليس هناك شيء يوفقه منه ذلك المفهوم وانه نفس الذات الواقعة كالانسانية والفكرية  
وغيرهما كما زعم صاحب الافق المبين ومن العجائب انه مع القول بكون الوجود ما هو ذا عن نفس الذات  
وكون التقرر عبارة عن مرتبة نفس الذات ليصرح في مواضع من كتبه بان المهية من حيث هي لا يصدق  
عليها الانسبها وذا تياتيها ويصدق سلب التقرر والوجود عنها سلبا بسيطا فلما يكون التقرر عبارة عن مرتبة نفس  
المهية فالانقياسات الممكنة بالذات شاكلة امكانه الذاتي سلبا تقرر وجوده بحسب نفس ذاته المرسله  
من حيث هي هي حين ما هي منقرا الذات حاصل الوجود بالفعل في ثمن الاعيان وها في الواقع من تلقاها



الجاعل والامكان الذاتى حقيقة تلك الذات المتقررة الموجودة بالفعل وبطلانها وليست بها في مرتبة نفسها المرسل  
 من حيث هي هي ولذلك هو بالقوة اشبه منه بالعدم والفاعل المفيض ليعمل تقرر الذات المعاملة ووجودها و  
 يخرجه من الليس الى الاليس في متن الواقع وفاق الامر لاني مرتبة نفسها من حيث هي هي وان كانت هي من مرتبة  
 نفس الامر لا من شغلات الاوام فان ذلك من المتشعبات بالذات ويستحيل ان يتصعق بتاثير الجاعل انتهى وبذلك الكلام  
 صريح في ان التقرر ليس عبارة عن نفس المهيئة بما هي هي بل امر زائد في الجاعل لاني مرتبة نفسها وان كون التقرر  
 في مرتبة نفسها متصفا بالذات ويستحيل ان يتصعق بتاثير الجاعل وقد صرح في مواضع من الاقوال المبين بكون الوجود  
 من العوارض الممكنة الانسلاخ عنها وعلى هذا يكون الامكان كيفية نسبية عروضة الوجود للمهيئة سواء عرفت بسبب  
 التقرر ولا تقرر لها وبسبب كون المهيئة معروضة للتقرر ولا معروضة له فلا يكون اثر الجاعل بالذات نفس المهيئة لانها  
 على هذا التقدير ليست تكتنف بالذات كما لا يخفى على المتأمل بقى منها كلام من وجهين الاول ان خطا المهيئة بالوجود من  
 حيث انه معنى غير مستقل بل هو بين الطرفين على انه مرة للملاحظة حالها لا يتجاوز اما ان يكون واجبا وكما هو متصفا  
 او قيمة المفهوم الى المواد الثالث حاضرة والاول والثالث باطلان ضرورة تعيين الثاني ولا يمكن ان يقال ان  
 الامكان بالعرض اذا الامكان بالغير ولا ان امكانه عين امكان المهيئة اذ لا يعقل اتحاد الامكانين مع انه درامتين  
 فامكانه غير امكان المهيئة والامكان عليه اسما به الى الجاعل فيكون خطا المهيئة بالوجود متصفا الى الجاعل فلا بد ان  
 يتعلق به جمل الجاعل بالذات فيكون ذلك الجعل جملا متعلقا فثبت ادعاء المشاؤون وجوابه ان الوجود وكون المهيئة  
 موجودة من حيث تقررهما بالذات مجعولان جملا بسيطا ومن حيث تقررهما بعين تقررهما لهما كما يمكن ان يكون  
 وراى امكان مصداقهما وكما ان تقرر مصداقهما ينسب اليهما بالعرض لك ان امكان مصداقهما ينسب اليهما بالعرض ولا فائدة  
 في اتحاد امكانهما بان يكون امكان واحد للمصداق بالذات ولما هو حكايته عنه بالعرض بعينه ان مصداق هذا امكان  
 ممكن في نفس الامر لما المتصفا ان يتجه امكانا ذاتين متغايرين بحسب التقرر وانما هو الامكان بالغير بعينه انه لا يكون  
 الشئ مكانا بمراته ويكون غيره يصير مكانا بعد ما لم يكن مكانا لا بعينه ان يكون امكان المصداق المعنى عنه فهو بالى ما هو  
 حكايته عنه فان امكان الحكايته بما هي حكايته عين امكان مصداقها نعم الحكايته بحسب تقررها الذهني امكان وراى امكان  
 مصداقها هو علة لا فنيها الى الجاعل واما جنة مصداقها اليه وجعلها بحسب غير جعل مصداقها فافهم لثاني انه لو كان  
 نفس المهيئة من حيث هي هي محموله واثر الجاعل كان مصداق المبعوية نفس المهيئة من حيث هي هي مع ان المبعولية  
 من عوارض المهيئة ومصداق العوارض لا يكون نفس المهيئة من حيث هي هي فلا بد من القول بان المهيئة من حيث

رى هي ليست بمجوزة فيعطى القول بالجعل البسيط واجاب عنه صاحب الاقنى المبين بان المجولية يعتبر العقل  
 عروضا للمهنية في نحو الملاحظة التي هي طرف الخلط والتعريف ولعل حاصله ان المهنية وان كانت مخلوطة بالمجولية  
 في نفس الامر غير معرأة عنها فيها في ليست معروفة لها بحسب الخارج لكنها متخارضة عنها في لحاظ العقل او العقل ان  
 يلحظ المهنية متخارضة عن المجولية ويعتبر عروضا للمجولية في نحو الملاحظة التي هي طرف الخلط والتعريف وتظهر  
 عروضا للمجولية للمهنية عروضا الوجود للمهنية مخلوطة به لكن للعقل ان يلحظ المهنية لا بشرط شي من دون لحاظ الوجود و  
 يعتبر عروضا الوجود لها في نحو الملاحظة التي هي طرف الخلط والتعريف وانت تعلم ان حاصل الاشكال ان مصداق  
 المجولية على ان يوجب اصحاب الجعل البسيط هي نفس المهنية بلا زيادة او عليها فيلزم ان تكون المجولية اما نفس المهنية او  
 ذاتها لان المهنية من حيث هي هي لا تكون مصداقا لانفسها ولذا يتبين ان اللازم بل لان المجولية من جهة اخرى  
 المهنية قلنا فان القول بان العقل ان يلحظ المهنية متخارضة عن المجولية ويعتبر عروضا للمجولية في نحو الملاحظة  
 التي هي طرف الخلط والتعريف لا يعني شيئا بل لا بد في الاجابة عن هذا الاشكال ان من الكراكون مصداق المجولية  
 نفس المهنية واما من بيان ان ما يكون مصداقا نفس المهنية لا يوجب ان يكون نفس المهنية او ذاتها من ذاتياتها واما  
 ذكره في غير متعرض شي من الامرين نعم لو كان تقريرا عن ان المهنية لا تتنازع المجولية اهل بل هي مخلوطة بها  
 ولا بد في العروضا ان يكون المعروض حائلا عن المعارض متخارضا عنه في طرف العروضا لكن ان هذا الجواب وجه  
 لكن ليس هذا تقريرا لاشكال بل لتقرير الاشكال ان المهنية من حيث هي هي كيف تكون مجعولة والمجولية من عروضا  
 والمهنية من حيث هي هي ليست الا شيئا من المعارض وما ذكره ليس هذا لتقرير الجواب ان المجولية من  
 الصفات الاضافية التي لا تغفل عارضة لشي الا بالقياس الى ما ينفرد الصفات العارضة للمهنية بالقياس  
 الى ما عداها لا تكون عروضا للمهنية ولا من ذاتياتها البتة لكنها على قسمين منها صفات اضافية تعرض للمهنية نفسها  
 من دون ان يتوقف عروضا للمهنية على عروضا عارض آخر قبله للمهنية انفسها ومنها صفات اضافية يتوقف  
 عروضا للمهنية على عروضا عارض قبلها فاقسم الاول كما قار المهنية لما عداها فان كل مهنية في حد نفسها متخارضة لما عداها  
 وتلك المتخارضة ليس عين المهنية لان ذاتياتها والقسم الثاني كالنوعية والتجنية مثلا فانها بغير زمان شي بدكونه  
 متبينة او كونه ذاتية وغير ذلك فالمجولية من القسم الاول من الصفات الاضافية فهي عارضة لنفس المهنية بالقياس  
 الى ما عليها من دون ان يتوقف عروضا للمهنية على ان يعرض عارض آخر لها وشاكتها شاكلة اجمالية العارضة  
 لذات الحق المستتر فان اجمالية صفة اضافية مصداقا لنفس الذات الحق بالقياس الى المهنية المجولية غير

ص علما ان المقسمين في قوله على عروضا...

متوقعة على عروض عارض آخر لها وشاكلتها شاكلتها العارضة للذات المتقدمة فان الجاعلية متقدمة  
مصدقها نفس الذات المتقدمة بالقياس الى المهيئات المجعولة غير متوقعة على عروض عارض قبلها للذات المتقدمة و  
بالجملة المجعولة متقدمة اضافية مصداقها نفس المهيئة الممكنة بالقياس الى جاعلها غير متوقعة على عروض عارض قبلها  
المهيئة الممكنة فاقابل ولا تزل والكلام وان افضى الى الاطلاق لكنه لا يجلو عن الاقادة في له فاذا كانت المهيئة  
اور وعليه بوجهين الاول ان اريد يكون المهيئة في نفسها مستغنية عن الجعل ان المهيئة اذا كانت بحسب نفسها  
عن الجاعل ولم تكن اقرا للجعل بالذات كانت مستغنية عن الجعل مطلقا فتكون واجبة فاللزم مم اولا يلزم من  
المجعية بالذات الاستغناء عن الجاعل مطلقا حتى يلزم كونها واجبة وان اريد ان المهيئة اذا لم تكن مجعولة اصلا  
لا بالذات ولا بالعرض يلزم استغنائها عن الجعل مطلقا فيلزم وجوبها فاللزم لم يكن اصحاب الجعل المتوكل  
لا يقولون بعدم مجعية المهيئة مطلقا بل يقولون انها مجعولة بالعرض في ضمن اخطا والانتفاء الثاني ان مصداق  
الوجود في الممكن هي المهيئة من حيث انها مستندة الى الجاعل سواء كانت مستندة اليه من حيث هي هي او من حيث  
الوجود فعلي تقدير استغنائها من حيث هي عن الجاعل واعتبارها اليه من حيث الوجود لا يلزم صدق حمل الوجود  
عليها في مرتبة ذاتها حتى يلزم وجوبها والجواب عن الاول ان الوجود والخطا والانتفاء بالوجود وكما في نفس  
المهيئة بازاء امر عليها والتعلق بالجعل بالحكاية عبارة عن تعلقه بمصداقها المحكي عنه فمالم يتعلق بجعل بنفس المهيئة التي  
هي المصداق المحكي عنه بالوجود والخطا والانتفاء به لم يتعلق بجعل بالوجود والخطا والانتفاء به فيلزم ان تعلق  
بجعل مطلقا فتكون المهيئة مستغنية عن الجعل مطلقا فيلزم وجوبها ولا معنى لكون الحكاية الذاتية اقرا للجعل بالذات  
وكون مصداقها المحكي عنه مجعولا بالعرض وعن الثاني ان استغناء المهيئة عن الجاعل من حيث الوجود عبارة عن استغنائها  
اليه من حيث هي هي واعتبارها الى الجاعل الى من حيث الوجود عبارة عن اعتبارها اليه من حيث هي هي واستغنائها  
من حيث هي هي عن الجاعل مصداق الاستغناء عنها عن الجاعل من حيث الوجود فلا بد على تقدير استغنائها من حيث هي هي  
عن الجاعل استغنائها منه من حيث الوجود ولكن هذا لا يستقيم على تقدير كون الوجود عبارة عن نفس المهيئة وانما  
ما يظهر من كلام المستدل في الافق المبين وغيره من كنه من كون الوجود من العوارض فلا يمكن ان يكون مصداق  
حمل الوجود على المهيئة الايجابية استنادا الى الجاعل من حيث الوجود اذ على هذا التقدير يكون الوجود عارضا للمهيئة  
قطع النظر عن ملاحظة الذين واعتباره فيكون مصداق حمل الوجود دنيوية استنادا الى الجاعل باعتبار الوجود بان جاعلها  
الجاعل معروضة للوجود سواء كان الوجود من العوارض الايجابية او العوارض الاخرى وبما يبان على تقدير القول

يكون الوجود من عوارض المهيبة لا يلزم كون المهيبة واجبة على تقدير ان لا يكون اثر المجاعل بالذات اذ لا يلزم من  
 المجاعلة بالذات عدم المجعول اطلاقاً وهم يقولون بعدم مجعوليتها بالذات ويجبرون بانها مجعولة بالعرض في ضمن الخلط الذي  
 هو مجعول بالذات فاقبل قولي له واعترض عليه محصلاً ان كون مصداق الوجود في الممكن هي المهيبة من حيث  
 انها مستندة الى المجاعل مسلم لكن استنادها اليه باعتبار الوجود فلا يلزم من عدم استنادها من حيث هي الى  
 المجاعل وجوبها قال بعض الاعلام قد ان المحيثة عند المستدل حيثية تعليلية غير داخلية في المصداق فميجوز ان  
 تكون هذه المحيثة حيثية الاستناد باعتبار الوجود نعم لو قيل هذه المحيثة تفيدية داخلية في المصداق وقررا للبليل  
 بان مصداق الوجود المهيبة مع هذه المحيثة لا تكون هذه المحيثة حيثية الاستناد باعتبار الوجود لان ما في المصداق  
 بحسب تقدمه على الصادق وليس المصداق الا المهيبة مع هذه المحيثة فلو لم يكن الاستناد لنفس الذات ما كان  
 هناك جعل وجود لم يرد الا اعتراض الا انه يطالب بالبرهان لاشك في دخول هذه المحيثة في المصداق وانت تعلم  
 انه على تقدير كون حيثية الاستناد داخلية في المصداق لا يكون مصداق الوجود نفس المهيبة من حيث هي بل يكون  
 مصداق الوجود هي المهيبة مع عارض قائم بها في الواقع فيكون الوجود حكاية عن ذلك العارض القائم بها ويكون  
 اثر المجاعل كون المهيبة معروضة للوجود فلا يستقيم القول بالجعل لمسيط على تقدير كون هذه المحيثة تعليلية تكون هذه  
 المحيثة غير داخلية في المصداق بل انما تكون في الخارج كما فيكون مصداق الوجود نفس المهيبة من حيث هي فتعين  
 القول بالجعل لمسيط واما قوله لان ما في المصداق يجب تقدمه على الصادق آه ان اراد به ان حيثية الاستناد  
 الى المجاعل اي هذا المعنى النسبي المتحقق في الذهن في مرتبة الحكاية لو كان جزءاً من مصداق الوجود وجب تقدمها  
 على الوجود والصادق على المهيبة في مرتبة الحكاية الذهنية فلا يخفى ان هذا المعنى النسبي المتحقق في مرتبة الحكاية ليس  
 جزءاً من مصداق الوجود المحكي عنه في الواقع فكيف يقال ان هذا المعنى متاخر عن ملاحظة الوجود وان اراد به ان  
 حيثية الخلط الواقعي الذي بين الوجود والعارض لها مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن اذا كانت جزءاً من مصداق  
 الوجود وجب تقدمها على الوجود والصادق على المهيبة في مرتبة الحكاية الذهنية فهو صحيح وان اراد ان حيثية الخلط  
 الواقع الذي اوقعه المجاعل في الواقع بين المهيبة والوجود اذا كانت جزءاً من مصداق الوجود وجب تقدمها على  
 المصداق اي الوجود والعارض للمهيبة في نفس الامر فهذا غير لازم كما لا يخفى وهذا استبان انه لو عكس الامر في  
 الحكاية وقيل ان حيثية لو كانت تفيدية فالحق مع التضرع وان كانت تعليلية فالحق مع المستدل لكان له  
 وجه قولي له وانت نبير آه جواب عن الاعتراض حاصله ان مرتبة النظر ومرتبة الوجود متساوتان كما هو مسلم



مختلجة في صيرورتها موجودة الى الفاعل بالذات وفي قواها وتقرر باليد بالعرض قال في الحاشية لان القول  
بتقرر المهيمنة شفقة عن الوجود مخصوص ببعض المتكلمين وبهم المعتزلة واما الاشاعرة والحكام كما هم فيكونونه ويطلبونه  
كما هو مذكور في الكتاب المهيمنة انتهت اعلم ان من يقول ان الوجود من عوارض المهيمنة وتخرج عنها لا بد من ان  
يقول ان التقرر غير ما يحكي عنه بالوجود والمعتزلة والحكام المشائية متساوية الاقدام في القول بكون الوجود من عوارض  
المهيمنة وكون التقرر غير ما يحكي عنه بالوجود واما الاشاعرة فالوجود عندهم بين المهيمنة والحكمة والتقرر عبارة عما يحكي عنه  
بالوجود وهو نفس المهيمنة بلا امر زائد عليها والفرق بين نسب المعتزلة والحكام المشائية ان المعتزلة يجوز ان يخلط  
التقرر عن الوجود والحكام المشائية يدعون التزام بينهما فشناعة انه لا يقل من التقرر الا ما يحكي عنه بالوجود ولا زنة  
على الفرقين ويازم على المعتزلة خاصة لزوم الخلط التقرر عن الوجود وعلى الحكام المشائية التاكيد بكون الوجود  
من عوارض المهيمنة تقدم خلط التقرر بالوجود على نفس المهيمنة لكون ذلك الخلط اثر الجعل بالذات وكون نفس المهيمنة  
اثر له بالعرض فافهم قول له كانت مستغنية اي في صدق الوجود آه قال في الحاشية اذ لا معنى لاقتطار المهيمنة  
واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود والاستناد بها واقفا على اليد في نسخ تقرر بالان اقل الامور الا ان التقرر  
استنادها الى العلة ليس له معنى يحصل الاقتطار انتشارا لثباتها ومطابقا واستنادها الى اليد والوجود في التقرر  
اذ هو عبارة عن صيرورة الذات وتوقعها في ظرف ما ونشأ انتشارا ومطابقا علم انما هو نسخ تقرر بما كما سبق  
فتفكر فان قيل مرتبة التقرر عبارة عن مرتبة نفس المهيمنة وتعلقها بنفس ذاتها وهي لا تصلح لان يتعلق بها لثباتها  
لانها امر وجداني وتتعلق بجعل فعال المهيمنة التكريمية ولا يلزم منه الاستتار مطلقا لانها تابعة لجعل الوجود داي فافهم  
قولنا الانسان موجودا لا قيل فيلزم ان يكون مرتبة المعروف اي مرتبة نفس المهيمنة تابعة لمرتبة الجعل اي  
الوجود واقفا فها به ومتأخرة عنها وهو يلزم بالضرورة فلو كانت مرتبة المهيمنة مستغنية عن الجعل لكانت  
مستغنية بحسب الاتصاف بالوجود اليه لا يتلصق تاخر المعروف عن العارض واستحالة تاخر العرف عن المهيمنة فيلزم  
استغنائها عنه بالثبات وهو ينافي الاسكان ولا يلزم لتعلق الجعل البسيط بالاولا بالوجود في وجودها بل هو ينافي آخر على  
اثبات الجعل البسيط في المهيمنة المحككة لان المهيمنة اما ان يتلحق به الجعل بالذات وهو المطلوب او بالعرض وهو داي  
لما ذكرنا ومن امتناع تقدم العارض على المعروف وتقدم النسبة او بالذات ولا بالعرض وهو ينافي الاسكان  
الذاتي انتهت انت تمام ان مثال من ان في اقتطار المهيمنة واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود وهو اقتطارها و  
استنادها اليه في نسخ تقرر بالان كان صحيحا لان الوجود وحكاية نفس المهيمنة المتترة وليس امر زائدا عليها

عارضها في نفس الامر فهي بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق محل الوجود ونشأته لا تتزعزع الكون والصيرورة ولما  
 كان الوجود حكايته عن نفس المهيبة والذم من يتزعزع عن نفس ذاتها معنى الوجودية ويجعلها عليها بمعنى كونها محتاجة  
 الى الجاعل من حيث الوجود وانها محتاجة اليه بحسب نفسها اذ افتقار الحكاية الى اجعل عبارة عن افتقار المحكي عنه اليه جعلها  
 عبارة عن جعله لكن هذا انما يصح على راي اصحاب الجعل البسيط والاعلى راي اصحاب الجعل المؤلف فالمهيبة منتزعة  
 بالوجود في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذم من واقفاره فافتقار المهيبة واستغنائه الى الجاعل من حيث الوجود  
 عندهم ليس عبارة عن افتقارها واستغنائه اليه فهي مستغنى تقر بالان الوجود على هذا التقدير ليس حكايته عن نفس  
 الذات متصدة ليس نفس المهيبة حتى يكون افتقاره عبارة عن افتقار نفس المهيبة بل مصداقه على هذا التقدير المهيبة  
 مع امراض لها في نفس الامر فلا يلزم من استغنائه المهيبة بحسب نفس حقيقتها عن الجاعل استغنائه بها عنه في صف  
 الوجود ضرورة ان اثر الجعل بالذات عندهم كون الوجود لا تحق بالمهيبة والمهيبة تابعة لهذا الحق في المجموع عليه على انهم  
 حين يكون الاليد والمورد بقوله فان قيل آه في غاية الاتجاه على ما زعم الشارح من كون مرتبة التقر مصداقا ونشأته لا تتزعزع  
 الوجود المصداق عند الطرفين اذ حاصله ان الوجود عند المشائين زائد على المهيبة عارض لها في نفس الامر والتقر  
 عبارة عن نفس المهيبة وليس نفس المهيبة مصداقا للوجود فلهم كبر مرتبة الوجود ومتأخرة عن مرتبة التقر تابعة لكون  
 المهيبة معجولة فلا يلزم من استغنائه المهيبة في نسخ قواها اصل فقرها عن اجعل استغنائه بها عن اجعل في الوجود  
 الوجود كما زعمه واما الجواب الذي ذكره بقوله قيل فيلزم آه فهو وان كان خطأ في الواقع لكنه لا يصلح توجيهها لكلامهم كما  
 لا يخفى ولعله استهوا واما قال صاحب الافق المبين ان كون المهيبة غيبية انما معناه ان يتزعزع عنها الوجود وفي الاعيان  
 والمشاينة تقع ان ذلك اثر افادة الفاعل لا نفس المنتزع ولا المهيبة المنتزع عنها ولا نفس حقيقة صفة الانتزع  
 ولا يخفى انه سخط من الكلام فانك قد علمت ان بنار القول بالاجعل المؤلف على كون الوجود حقيقة زائدة عارضة  
 للمهيبة في نفس الامر فترتب المشائين ان الجاعل يجعل المهيبة معروضة للوجود ويجعلها عنها اليها فليس اثر افادة  
 الجاعل عندهم كون المهيبة بحيث يتزعزع عنها الوجود فان كون المهيبة بحيث يتزعزع عنها الوجود امر انتزاعي فلا يكون  
 اثر افادة الجاعل الا يستعني ان نشأته انتزاعه اثر افادة الجاعل ولا يمكن ان يكون نشأته انتزاعه نفس المهيبة على تقدير  
 القول بالاجعل المركب فتأمل ولا تحبط واما قال بعض نظار كلام المصنف متعذرا على الشان ان مساوقة الوجود ومرتبة  
 التقر لا اقتضت ان يتبين الوجودية باستغنائه مرتبة التقر لكان الامر بالعكس اي فيبطل بذكرهم من ان الجعل  
 حقيقة وبالذات نفس المهيبة من حيث هي هي ومرتبة الوجودية انما هي مجموعها بالعرض او على هذا مرتبة الوجودية

مستغنية عن جعل الذات فلا بدح من استغناء مرتبة الثبوت اليع لما كان السادقة فلا يخفى سخافة لان الوجود  
 امر اعتباري ومصادقه نفس المهيئة المتقررة فالاعتياج في الوجود والاستثناء وفيه الى الجاهل فرع الاعتياج في الثبوت  
 والفعلية والاستثناء وفيها اليه فان الاحتياج في الحكاية عبارة عن الاعتياج في مصادق المحكي عنه لها فنفى الحاجة  
 عن المصادق المحكي عنه مستلزم لنفي الحاجة عن الحكاية فيلزم على الثقاتين بالجعل المؤلف وجوب المهيئة وتاعتبارها  
 عن الجعل واما اصحاب الجعل المبطل فاساقوا الحاجة المصادق الذي هي نفس المهيئة فلا بد لهم من القول بالحاجة  
 الحكاية التي هي مرتبة الوجود فلا يلزم القول بوجوب المهيئة والبرهان الذي ظهر على اثبات حقيقة الجعل لم يبيطه بواقف  
 بعض المتفكرين في حواشيه على شرح المواقف بما محصله ان المهيئة من حيث هي هي اما ان لا يتعلق به الجعل اصلا  
 وهو محال او يتعلق بها فانما ان يتعلق بنفس المهيئة من حيث هي هي فهو المطلوب او يتعلق بانصاف المهيئة الوجود  
 فليعلم تقدم المهيئة المتخاطبة بالوجود على نفس المهيئة فيلزم تقدم العارض على المعروف واورد عليه تارة بان المهيئة  
 كما انها مجعولة بالعرض على هذا التقدير كك الوجود ايضا مجعول بالعرض فتاخر المهيئة بالوجود عن الاتصاف  
 ولا يلزم تاخر المعروف عن العارض واجيب بانه يلزم تاخر المعروف عن الاتصاف بالعارض وهذا ايضا محال  
 لانه في قوة تاخر المعروف عن العارض وتارة بان تقدم المعروف على العارض انما هو بحسب الذات وانما يلزم  
 بهذا تقدم العارض على المعروف في حكم الجعل ولا قبضة في كون الشيء متقدما على آخر باعتبار متاخر عنه باعتبار آخر  
 لعل الحق ما يفيد ان حاصل الاستدلال ان اثر الجعل انفس المهيئة بل ازيد امر عليها وانضمام صفة اليها فلو كان  
 او اثره المهيئة المنضم اليها الوجود ونفس المهيئة اثر بالعرض او اثره المهيئة المنضم اليها الوجود ونفس المهيئة ليس اثر  
 له اصلا وهذا ان الاتصاف بالاطلاق اما الثاني فيما فلان المهيئة لا فعلية لها قبل الوجود والجعل بل هي  
 بقبيل الجعل ليس بشئ ولذا يمكن سلبها وحملها ذاتياتها عن نفسها فلا يمكن ان يقال ليست مجعولة اصلا لانا لا  
 ولا بالعرض واصحاب الجعل المؤلف لا ينكرون كونها مجعولة بالعرض بل يقولون ان نفس المهيئة اثر للجعل بالعرض  
 والا لزم كون المهيئة ذاتا حين العدم وهم غير قائلين بذلك واما الاول منها فلان المهيئة من حيث هي هي لو كانت  
 اثر للجعل بالعرض وكان اثره المهيئة المنضم اليها الوجود تكون متاخرة عنها اذا بالعرض متاخر عما بالذات و  
 المهيئة المنضم اليها الوجود لا محالة متاخرة عن الوجود كما ان الثوب المنضم اليها البياض اي الماخوذ منه انضمام  
 البياض اليه متاخر عن البياض فانه متعبد بالبياض سواء كان القيد واخلافه او خارجا عنه ماضيا وعلى  
 النشر لا اقل من ان تكون المهيئة المنضم اليها الوجود مع الوجود فان الوجود ماخوذ منه ولو كانت المهيئة المنضم



المنضم اليها الوجود متقدم على الوجود فاما ان تكون المهيمنة في مرتبة التقدم معروفة لا وجودا ولا على الثاني لا يكون  
 المتقدم على الوجود والمهيمنة المنضم اليها الوجود بل نفس المهيمنة من حيث هي هي والكلام فيها فانها لو كانت اثر  
 الجاعل يرفع الامر الى الجعل البسيط وعلى الاول يلزم تقدم وجوده على الوجود فحقا يظهر انه يلزم في هذا التقدير ان  
 يكون نفس المهيمنة في فعليتها متأخرة عن انضمام الوجود اليها وهذا صحيح البطلان لان انضمام شيء الى شيء فرفع فعلية  
 المنضم اليه اذ لا معنى لانضمام شيء الى الاشياء المحسوسة بل هي المهيمنة وهذا مستلزم ان تأخر نفس المهيمنة عن المهيمنة  
 المتأخرة بالوجود وفي حكم الجعل يستلزم ان يكون فعلية المنضم اليه متأخرة عن انضمام المنضم وهو بطور قطار اذ لا معنى  
 للانضمام على هذا التقدير اصلا فافهم ولا تنزل قولي له فحقية اشارة آه قال في احكامه والبيان اشارة الى رد من زعم  
 ان البارئ تعالى يجعل الافضل الاول واما سواه فمعه وما بعده انتهى استعلم ان البارئ تعالى هو العاقل والاعمال  
 التي هي في المراتب الاخرى الى المتوسطة والعاية وقد شخ عليهم ابو البركات البغدادي بان الوجود  
 ان ينسب الكل الى المبدأ الاول بل ذكره يجعل المراتب لعاية والمتوسطة مشروطة لا فاضلة تعالى واغتر  
 عنه المتفق البغدادي في شرح الاشارات بان يرد موازنة يشبه الماخلة الماخلة فان اكل فتدعون على صدور الكل  
 منه جللانه وان الوجود معلول على الاطلاق فان نشأ في تعاليم واستند معلولا الى ما يليه كما يستندون الى  
 الالحل الاتفاقية والعرضية والى الشرط وغير ذلك لم يكن ذلك متافيا لما استسوه وهو اعلا عليه مسائلهم وانما تعلم  
 انه ان اراد ان صدور الكل بالذات منه تعالى عديم فلا يدل عليه كلامهم وان ارادهم سواد كان بالذات او بالذات  
 فلا يكون الكل مستندا اليه تعالى ابتداء بل يكون العلويات الاخرى مستندة الى المتوسطة وبها الى العاينة فافهم  
 قولي له فان فنية قليلة آه اعلم ان ويقرطيس قد زعم ان العالم انما يكون بالاتفاق لان ما يدعى الماهية  
 صغارا صلبة لا تتجزى وهي ثابتة في احوالها الغير المتناهية وهي تشاكل الالباب متخالفة الاشكال فبذلك وانما الحركة  
 فالتفت ان تصادمت فيها جللة واجتمعت على هيئته مخصوصة فتكون منها في العالم لكن تكون الحيوان والنبات  
 ليس كذلك ويظهر اولان تلك الاخبار ان كانت تشاكل الالباب كما زعم كانت حركاتها الى جهة واحدة فلا يقع  
 بينها سدادة وما تغد في الحركة وان وقع بينها تضاد لم يكن الوقوف بالحاصل بسبب ذلك باقيا على الاكثر لكن الاكثر  
 الفطرية والى تعاليم الساعات بها بالاثبات جعل الاجرام البيرت التي يقع فيها خروج عن النظام الوجود  
 اتفاقا وجعل الامور المتغيرة تنقل احوال النبات والحيوان لغاية معينة وهذا عجيب جدا قولي له وهم قد افلوا  
 المهيمنة آه لا ريب في ان العقل يحكم بدته بان الشيء اذا تساوى طرفاه يحتاج في وجوده الى مرجع ويحكم بترتيب

الحجة على التساوي والممكن تشاوي الطرفين فترجح احد طرفيه على الآخر انما يكون من العلة رجحانا بالحق الى حد اليقظة  
 ونرا الحكم بدري كما قال الشيخ في الاشارات تنبيه واشارة كل شئ لم يكن ثم كان فحين عند العقل ان ترجح احد طرفي  
 امكانه صارا ولي بسبب شئ وان كان يمكن للعقل ان يزيل عنه هذا البين ويفرغ الى ضرب من البيان وهذا  
 الترجيح وانحصص من ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب من اسبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا  
 وجه للامتناع عنه فيجوز الحال في سبب الترجيح جودا فلا يقف والحق انه يجب عنه وتفضيله على ما قال المحقق الطوسي  
 في شرحه ان المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن فيعترف في ترجح طرفي وقوعه وعدمه وعلى الآخر الى علة مرجحة كذا  
 الطوط ونرا الحكم اولى وان كان قد يمكن للعقل ان يزيل عنه ويفرغ الى ضرب من البيان كما يضرع الى التمثيل  
 بكفتي الميزان المتساويين الذين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شئ آخر مضاف اليها والى غير ذلك  
 مما يجري مجراه ويدكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلوم مع هذا الترجيح من تلك العلة اما ان يكون واجبا  
 او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون متنقاع فرض وقوعه وان كان ممكنا عادا وكلام في طلب سبب  
 ترجحه جودا اي حديثا او جديا ولا يقف بل يودي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه  
 ايضا ان لا يكون بافرض سببا سببا وهو محال فاذا صدر المعلول مع الترجيح عن اسبب الاولى واجب وهو  
 المطلوب فظهر ان العلة الم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول واليضا العلة الاولى كما كانت واجبة كانت  
 واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة لاشتماله على حكم اولى وهو اقتراح الممكن في وجوده الى سبب و  
 نرا الحكم مع اوليته مشهور لم ينزع فيه احد وعلى حكم قريب من الموضوع وهو كون اسبب في سببته واجبا وهذا ما نزع  
 فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب هذا  
 كلامه الحاصل ان الحكم بان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لسبب بدري غير محتاج الى البرهان وهذا وان  
 كان كك لكنه مخالف لما قال الشيخ في اوائل الاكسيات الشفارة ان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم بالثبات  
 الاسباب الامور ذوات الاسباب فانما لم تثبت وجود الاسباب للسببات من الامور بالثبات ان لوجودها بالحقا  
 بما يتقربها في الوجود ولم يلزم عند العقل وجود اسبب مطلق وان ههنا سببا ما دام الحس فلا يودي الا الى الموافقة  
 وليس اذا توافى شيئا ان وجب ان يكون احد سببا للآخر والافتعال الذي يقع للنفس لكثرة ما يورس الحس التجربة  
 فغير متأكد على ما علمت الا بعرفة ان الامور التي هي موجودة في الاكثري طبيعة لا ارادية وهذا في الحقيقة مستند اسلا  
 اثبات العلة والاسباب وبذا ليس بيننا اوليا بل مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل

من المبين بنفسه ان للحوادث مبداء ما يجب ان يكون بدينا بنفسه مثل كثير من الامور الهندسية المرسنة عليها في  
 كتابها القيد من ثم البيان البراني لذلك ليس في العلوم الاخرى فيجب ان يكون في هذا العلم واورده عليه بانه  
 لا يرى ما البيان البراني لاثبات سببية والمسببية بين الاشياء التي يدعي الشيخ انه لا بد من ابانته في العلم  
 الا ان في الشفا لم يتغير من له اصلا بل لم يرد في مقام بيان ان الحكم محتاج الى الابد على دعوى المبدئية  
 واجيب بان مراد الشيخ ان هذا الحكم يعني ان وجود الحادث لا بد له من سبب محتاج الى برهان وانته به وبما خلاصة  
 الحادث لا يمكن الحكم بان له سببا اذ يجوز في باوى الراى ان يكون وجوده من ذاته خلافا من تاليف قياس هو  
 ان وجود الحادث لو كان من ذاته كان واجب الوجود واذا كان واجب الوجود كان يجب ان يكون موجودا دائما  
 فلما كان معدوما وقتا ما ظهر انه ليس بواجب الوجود وان لم يكن في ذاته فلو كان في ذاته فلو كان في ذاته فلو كان في ذاته  
 الوجود ومثيرة عن العدم بامر غير ذاته بدبهة ولا يخفى على من اوتي مسكنة انه على هذا يكون الحكم باحتياج الممكن الى غيره  
 في الوجود بدبهة كما لا يخفى بقى ههنا كلام وهو ان المتكلمين بل الحكماء ايضا قد جوزوا الترتيج بلامرجح اما المتكلمون فلانهم  
 خاطبة ليقول الله تعالى خلق العالم في وقت معين ودون سائر الاوقات لانه لم يخصص به ذلك الوقت الا لانه  
 منهم قالوا ان الله تعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والمنظور الحسن والقيح من غير ان يكون  
 في تلك الافعال بالقيضة تلك الاحكام والحكماء قالوا ان الافلاك متحركة بعضها بسرعة وبعضها بطيئا فلو كان  
 يخصص نقطتان من كل فلك بالتعيين يكونان ساكنين ولها محور معين ومختلفة سببية وتختص الكواكب بمواضع معينة  
 من الافلاك مع ان اجزائها تساوية لا مرجح في بعضها دون بعض واذا كان كذلك فلو تفرع الممكن لاعتن سبب  
 فكيف يكون احتياج الممكن الى السبب من الاوليات والحق ان ما ذكر لا يقدح في كون هذه القضية اولية وانما  
 يكون قادحا لو تصور الممكن بعنفه الاسكان وحكم عليه بانه واقع لاعتن سببه وهو ثم لان الممكن اذ لم يكن له مكانه و  
 تصور الاحتياج علم بدبهة انه محتاج الى سبب اما اذ لم يتصور بهذا الوجه بل من وجه آخر فيوزان لا يكون ذلك  
 الحكم فيه ضرورة الاختلاف العنوان فانهم في له الترتيج بلامرجح آه قال في السببية هذا منى على ما هو الظاهر من  
 قوله ان العلم الحكي تمامه وبكل واحد من اجزائه موجود من غير موجب في الترتيج من غير مرجح وان الترتيج احد  
 منهم ان اجزاء السبب جدد للبعث الاخرى وكلها على كل بلا فيقول مسانة الايجاز في هذا الاية انما يتبين الى موجب ممكن جو بالسبب  
 فيلزم الترتيج بلامرجح انتهى ما ينبغي الى موجب ممكن موجود في كل واحد من الممكنات فيكون وجوده بسبب فيلزم ترجيح من غير  
 مرجح في وجوده كما في وجه غير جودات الاية انما يتبين بالاعتناء من بايات وذا في قوله تعالى ان الله تعالى

ان بعض اجزائه سبب موجب للبعض الآخر والكل بما هو كل بلا سبب له ان يقول ان الكل ليس له وجود سوى  
 وجوداته الاجزاء فليس للكل وجود حقيقي بل وجود اعتباري فلما يحتاج الى علة موجودة وايضا وسلم ان جملة الاجزاء  
 باسرها موجودة محتاج الى العلة فلم لا يجوز ان يكون علتها جزئها ونشأ ذلك عدم كون الجملة واحدا حقيقيا وذلك  
 لانه اذا توقفنا على سبب على سبب وهكذا كان المجموع معلولا وعلة واذا زبدت السلسلة الى غير النهاية كان  
 المجموع تمامه معلولا وجزؤه وهو مافوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة له فيجوز في سلسلة الممكنات ان يكون  
 سببا سبق علة للاحق الى غير النهاية فيكون علة المجموع جزئها وهو مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروف للعلية  
 والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول يبحث فلما هدم الاستعانة بالبرهان الدال على ابطال الدور والرد  
 ثم ان ما ذكره الشارح في الحاشية موقوف على امرين الاول ان يكون للكل وجودا ولو لم يكن له وجودا فالحق يطلب  
 العلة له والثاني كون المجموع الاقل جزءا للمجموع الاكثر او لم يكن المجموع الاقل جزءا للمجموع الاكثر فمجموع  
 الاجزاء سوى المعلول الاخير علة للكل وفارج عنه لعدم دخول المجموع الاقل في الاكثر والصواب ان يقال  
 لو وجدت ممكنات صرفة يكون كل منها جائزا لعدم لذاته فيجوز انتقار الاحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا فلما  
 يكون شئ منها موجودا لان وجود الممكنات محتاج الى علة خارجة عنها قطعنا لان العلة لو كانت ممكنة لا يحصل منها  
 وجوب المعلول لحرز انتفاءها ولم ينتج انتحار عدم المعلول لم يتحقق ومن تلك الانتحار عدمه في ضمن عدم الكل  
 ولا ينتج هذا النقص من عدم الاحاد كانت السلسلة منتهية الى الواجب بالذات فافهم قبيح له وتحقق ما بالعرض  
 بدون ما بالذات لا ريب في ان الممكن لو كان موجودا بنفسه بلا مرجع يلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فافهم  
 اكل فكل فكل بالعرض بالقياس الى ما يرجع وجوده وليس هناك واجب يرجع وجوده فتجوز وجود الممكن مع نفسه  
 اسبب الموجب تجوز تحقق ما بالعرض اعني الممكن بدون ما بالذات ونظر العلم به بشئ واعلم انه قال بعض اهل التحقيق  
 على تقدير استحضار الموجودات في الممكنات يلزم الدور وتتحقق موجودا على هذا التقدير يتوقف على ايجاد ما لان وجود  
 الممكنات موقوف على ايجادها وتتحقق ايجادها يتوقف على تحقق موجودا لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد واورده عليه بان  
 ليس بدورا فلما يلزم الدور لتوقفه موجود معين على موجود معين يتوقف عليه لم يلزم ما ذكرنا وتتحقق ايجاد شئ  
 على وجود موجود من الموجودات وكل موجود معين يتوقف على وجود علة التامة المتقدمة عليه فاللازم هو المستمر  
 لا الدور وهذا ما قال المحقق الطوسي انه ليس بدورا لافي اللفظ لان الشئ اذا توقف على ما يحتاج في وجوده الى مثل  
 ذلك الشئ لا يكون دورا فان قيل ان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعية عرضية فاعني فلاحتمال تباين وجوده من حيث

مهيئة عن وجود المعروضات المتفاوتة تأخر إذا تباين من حيث خصوص كونه هذا لا يحيا فقط وكذا الطبيعة الوجود والامكان من  
 حيث كونه وجودا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الازياء ويتأخر عنها لك لا لاجل كونه هذا الوجود وانما هو فقط فلا بد  
 للحدود والصفات في شئ من الطرفين فالاحتمال والاعتدال لازم بين الطبيعيتين يقال ان احكام الوجود والعدم  
 قد لا يثبت للوحدة الالهية فان النصف الطبيعية الانسان بالعلم والجمل لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع  
 وحدة عددية بخلاف الصفات ذات شخصية كزبد مثلاً بها فالاحتياج الدائري بين الطبيعيتين في صورة التمسك بالوجود  
 كل فرد من افراد هاهنا من حيث مهيئة منتقلة الى فرد من الاخرى في شئ كونه غاية ما يمكن ان يقال انه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد هاهنا  
 الى شئ من افراد هاهنا فاحتياج الوجود الى شئ من افراد هاهنا هو طريق العلم عليها بالكلية وكذلك ثبت احتياج احد الازياء الى شئ من الوجود ولم يثبت احتياج  
 الازياء الى شئ من افراد هاهنا بل هو انفراد الازياء بين الطبيعيتين على هذا الوجه فيكون افراد كل منهما بحيث لا يشترط فيها شئ منتقلة الى فرد من  
 الاخرى يلزم الدور المستحيل لا محالة فمال قى له منها انه لو كانت للممكن آفة محصورة لكان الممكن عاجزة الى المؤثر  
 لكان فيه تأثير واذا كان كذلك لكان المؤثر مؤثراً وهو اما ان يكون وصفاً شاملاً او عدسياً ولا بد ان حدوث المؤثرية  
 لا يكون بارتفاع شئ بل انما يكون للثبوت مفهوم فثبوت ذلك المفهوم اما ان يكون في الذهن فقط فيكون انما يكون  
 بالمؤثرية جهلاً غير مطابق للخارج واما ان يكون في الخارج ايضاً فتكون المؤثرية صفاتاً زائدة على الذات قائمة بها  
 فتكون من الممكنات المتخالفة الى المؤثر فتكون هناك مؤثرية اخرى والكلام فيها الكلام قى له والجواب ان  
 (المؤثرية) او بمعنى ان المؤثرية امر اضافي فيحصل في العقل عند صدور الاثر عن المؤثر كما في ما ذكرنا من صفات وعدم  
 مطابقتها لما في الخارج بمعنى انه ليس هناك شئ بازاها يقوم بالمؤثر في الاعيان مسلم لكنه لا يستلزم ان يكون  
 احكامها جهلاً وانما يلزم الجهل لو لم يكن لها ثبوت مع قطع النظر عن خصوص لحانا العقل وليس كذلك فانها ثابتة  
 في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص لحانا العقل وانما حصل ان المؤثرية بمعنى اعتبارها اضافي فينتج بالعقل  
 عن ذاتها اثر في العقل صدور الاثر عنه فهي موجودة في الخارج بمثابة اعتبارها بالاعتقاد كما هو في كون المؤثرية  
 موجودة في الواقع وكون المؤثر مؤثراً في نفس الامر قى له والجواب انه في آدويني ان فرق ما بين هذا الاثر  
 في زمان حصول الاثر وبين اخذه بشرط حصوله فالوصول في الاول طرف وفي الثاني سببه وشبهه ولا استحقاق له  
 في ان يؤثر المؤثر في زمان حصول الاثر بل شان العلة مع معلولها ذلك فانها تؤثر فيه وقت الحصول لكن من  
 حيث هو لا بما هو حاصل ولا بما هو غير حاصل وما لم يمتد الى حال الحصول الحاصل بذلك التأثير فلا يلزم  
 التفصيل الحاصل بذلك التفصيل والاستحالة فيه وقد يقرر بان ان اريد به حال الحصول المعينة الوجودية بين

المؤثر والناثر فمما ان التاثير في حال وجود الاثر وان اريد المعية الذاتية العقلية بينها فمما ان التاثير ليس في  
 حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين اذا تافير العلة حال الوجود في مهية المعلول من حيث هي  
 لا في المهية من حيث هي موجودة او معدومة والمهية من حيث هي ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لا مهية  
 واما المهية الموجودة او المعدومة فهي متافرة عن وجود العلة او عدمها ومقارنة لها بحسب الوجود في الواقع فتأمل  
 قتي له ومنها ان التاثير اما في المهية آه قال في احاشية هذا الاستدلال مبنى على ان يجعل عنده عبارة عن  
 التفسير اعني يجعل المؤلف فالمهية والوجود لا يصلحان لان يتعلق بها يجعل والا لزم كون الانسان انسانا مثلاً او  
 كون الوجود وجوداً يجعل اجاعل ومولم واما الانصاف اعني كون المهية موجودة فلا يصلح لان يتعلق بها يجعل  
 لانه امر اعتباري واما مهية الانصاف فحاشا لها كمال سائر المهيئات ولذا لم يذكره انتهت لعل المراد ان المستعمل  
 لم يفهم اعني يجعل البسيط اذا جعل البسيط انما يتعلق بنفس المهية لا يكون المهية مهية بل يفهم ان يجعل عبارة عن نصيب  
 الشيء شيئاً فالزم على تقدير لتعلق يجعل بالمهية كون المهية مهية ونهاية المجموعية الذاتية مع ان كون التاثير في  
 نفس المهية معناه ان نفس المهية اثر للجعل وهي مصداق لكون المهية مهية فان اراد بلزوم كون الانسان انساناً  
 مثلاً ان يجعل متعلق بهذه المهية التركيبية فهو مم فان يجعل التحلل بين المجعول والمجول اليه انما هو يجعل المؤلف  
 دون البسيط وان اراد ان نفس مهية الانسان مثلاً اذا كانت مجموعته يكون كون الانسان انساناً ايقه مجموعته  
 لانه حكمية عن نفس المهية فيلزم المجموعية الذاتية فهو مسلم ولا استحالة فيه انما الاستحالة في ان تكون المهية  
 منتفزة ثم نصير مهية يجعل الجاعل اياها ونهاية لازم فان المهية قبل يجعل لم تكن مهية ولا منتفزة وبالجملة الحال  
 انما هي المجموعية الذاتية يجعل مستأنف واما المجموعية الذاتية بعين جعل الذات فليس بحال بل هي واقعة وقد  
 يقرر الاستحالة من قبلهم في هذا الشق بانه لو كان الانسان مثلاً انساناً بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انساناً  
 عند وقوع الشك في وجود المؤثر لجواز ان يكون الانسانية الانسان معلوماً بالبداهة من دون الاستناد الى المؤثر  
 فلا يلزم من الشك في وجود المؤثر الشك فيها واجيب بان اليقين الدائم بذى السبب لا يحصل الا من اسبب  
 ورد بانهم ذهبوا الى ان العلم بذى السبب اذا لم يكن بديهياً لا يحصل الا من اسبب الا ترى ان اليقين بالمحسوس  
 قد يحصل بالاحساس ولما كان الانسانية الانسان بديهياً لا يكون داخل تحت تلك القاعدة وزيف بان مرادهم ان  
 اليقين الدائم بذى السبب مطلقاً لا يحصل الا من اسبب لا بشرط ان يكون بديهياً واليقين بالمحسوس ليس دائماً  
 كما صرح به شيخ في برهان الشفاوقد سبق نقل كلامه فيما مر فلو كان الانسانية الانسان سبب لوقع الشك في قولنا

كل انسان انسان وانما عند الشك في وجود الموثر فتأمل قولي له فيكون الانسان مثلاً آد قال الصانع الشيرازي  
 المعاصر للمحقق الدواني هذا غير مسلم اذ غاية ما يلزم من كون المعلوم مسلوماً عن نفسه ان يصدق ليس المعلوم  
 انساناً الا ان يصدق ليس الانسان انساناً و اجاب عنه المحقق الدواني بانه اذا لم يكن الانسان موجوداً لم يصدق  
 الانسان انسان اذ صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع فيصدق السالبة وهو ليس الانسان انساناً واختصر  
 عليه معاصره بان الانسان اذا لم يكن موجوداً كان محذوراً ولا شيئاً فلا يكون الانسان انساناً ولا يتم كثر في المعاشاة  
 حتى يكون بعضها حال لعدم انسانا وبعض آخر ليس انساناً فلا كان محذوراً ولا شيئاً يصدق طلب الامور  
 الشبوتية عن الانسان بناءً على انتفاء الموضوع فمشار الاستتبابه توهم تحوّل الانسان للانسان الواحد وم  
 جواز صحة جعله عنواناً له ولعل الحق ما قال المحقق رحمه ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع ولا اعتبار  
 ولا يقتضي ان يكون الموضوع فيها مصداقاً للعنوان وفرداً له في الواقع بل يصدق بانتفاء ذلك المصدق وكيف  
 يتوهم ما قل انه اذا لم يكن الموضوع المعقوب في القضية موجوداً لم يصدق السالبة التي موضوعها معدوم مثلاً اذا  
 فرضنا انتفاء وجوب فلان ان يصدق ليس كتاباً او يصدق تب كتاباً او يصدق شي منها والثاني محال  
 لاستلزامه كون تب موجوداً مع انه قد فرض معدوماً ههنا وكذا الثالث لاستلزامه ارتقاع التقيين في تحليل ال  
 وذلك مما لا يشتبه على احد ونشار استتبابه توهمه ان صدق السالبة يقتضي ان يكون العنوان صادقا على  
 فرده وذلك وهم فافهم قوله او في الصفات المهمة الوجودية قال في الحاشية ولم يذكر بعينها الكلام المذكور  
 في الاحتمال الثاني لانه موقوف على ملاحظة الانصاف بالاستقلال وقاد سبق انه بهذا الاعتبار راداً عن قوله لا  
 في مطلق يجعل عند الفرقين ولم يذكر في الوجود ما يذكره ههنا من كونه امر اعتبارياً لان في الاعتبارية نفع فافهم  
 من ذهب الى ان الوجود الحقيقي قائم بالموجود قايماً بالانضمام والوجود المدعى ما دون له اعتباراً انتم انتم انتم  
 الانصاف المهمة بالوجود امر اعتبارياً مبني على ان معنى الالاتومات الغير مستقل بالمفهومية الموجه وفي ذهني من لفظ  
 الذين اثر الجعل عند اصحاب الجعل المولف كما سبق من الشارح وقد سبق من ان اثر الجعل عند الجعل والانصاف  
 الواقعي بين المهمة والوجود مع قطع النظر عن اعتبار الذين وملاحظة فقول وقد سبق انه بهذا الاعتبار آه ان ارد  
 به ان مفهوم الانصاف من حيث انه مهينة من المهيئات ساقط عن درجة الاعتبارية بمعنى انه لا يتعلق به الجعل امر  
 عند الفرقين فلا يخفى سخافة افعال الانصاف على هذا التقدير حال المهيئات الاخرى انتم انتم انتم انتم انتم  
 الجعل البسيط نفس مهينة مجعولة كالمهيئات الاخرى عند اصحاب الجعل المولف ليس نفس الالاتومات الجعل انما

المجبول الله افعه بالوجود كما في سائر المهيئات عند عدم ان اراد ان مفهوم الانصاف لا من حيث انه رابطة ليس متعلق  
 بجعل المؤلف بمار على ان يزعيم ان متعلق الجعل المؤلف هو الانصاف من حيث انه مفهوم غير مستقل فلا يخفى في حقيقة  
 مما سبق من ان متعلق الجعل المؤلف لا يبيع ان يكون معنى غير مستقل بالمفهومية موجودا في خصوص لحاظ الذين و  
 واحد بارود ومع ذلك لا وجه لستوطه عن درجة الاعتبار في مطلق الجعل عند الفريقين فتأمل ولا تغفل في الجواب  
 ان التاثير قال في الحاشية بمار على الجعل لم يسطر واما القائلون بالجعل المؤلف فيقولون ان بالقضية الجعل  
 هو ان يكون المجبول امر عينا دون المجبول اليه ما يتعلق به الجعل اعني الانصاف ونهاها اختيار شق ثالث انتهت  
 انتهى فاعلم ان الجواب الذي ذكره بمار على الجعل لم يسطر في غاية الوهن والسفاهة فانا سلمنا ان التاثير في نفس  
 الهيئته لكن نفس الهيئته مصداق لمجملها على نفسها وحمل ذاتياتها عليها فكما يلزم من عدم المؤثر وعدم التاثير لم يبيته  
 نفس الانسان كما يلزم منه عدم كون الانسان انسانا او الا يصدق حين عدم المؤثر وعدم التاثير المستلزم للهيئته  
 نفس الانسان القضية القائمة الانسان انسان هو بقاء قطعا ضرورة ان صدق الموجبة يستدعي تقرر الموضوع ووجوده  
 ولما لم من عدم المؤثر وعدم التاثير عدم كون الانسان انسانا فالزم من وجود المؤثر والتاثير كون الانسان انسانا  
 ايضا فالحق في الجواب ان سلب شئ عن نفسه انما يستحيل اذا كان شئ موجودا واما حين عدمه فالموجبات بامثلة  
 كما ذكره والسوال بربها صادقة فمنه عدم المؤثر وعدم التاثير يكون الانسان معارفا فيكون مساويا عن نفسه يكون  
 المساواة القائمة الانسان ليس بالسان صادقة فاذا وجد بايجاد الجعل سائر انسانا فاشرا بجعل هو نفس الانسان  
 الذي هو مصداق القضية القائمة الانسان انسان ولا يلزم المجعولة الذاتية المستحيلة فان المستحيل هو ان  
 يكون الشئ نفسه او ذاتيا من ذاتياته بعد تقرر ذلك الشئ ولا يستحيل ان يتعلق بجعل بغير التقرر الذي هو مصداق  
 ثبوت الشئ لنفسه وثبوت ذاتياته فاشرا بجعل بالذات هي نفس الهيئته لا كونها هيئته ولا كونها موجودة وما يلزم من كون  
 الهيئته مجعولة وهو ان يكون كون الهيئته هيئته مجعولة بعين جعل مصداقه الذي هو نفس الهيئته غير مستحيل وما ذكره  
 من الجواب من قبل القائلين بالجعل المؤلف باختيار الشق الثالث فاحصل ان اثر الجعل في الانسان مثلاً  
 هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات الانسان وحده ولا وجوده بل انصاف هيئته بالوجود وهو  
 ان كان امر اعتباريا اعتباريا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب استنادا الى سبب وراعاة اعتبار العقل  
 ايما هو نفس سبب الهيئته فيجب ان يكون المجبول وهي نفس الهيئته امر عينا وان لم يكن المجبول اليه اعني الوجود  
 والانصاف امر عينا وهذا اقتدار صاحب الافق المبين حيث قال واما الموصوفية بالوجود فهي وان كانت



امر اعتبارها كالمكان من الاعتبارات الحقيقية الواقعية في نفس الامر فيجب استنادها الى علته وراي اعتبار العقل هي  
 نفس جاعل المهيبة وتقسيم فيها مفسوخ غير عائد لم يكن عرفناك من قبل ان الموصوفية المرتبة على اجعل هي اداة  
 ارتباط المهيبة والوجود وتتمثل ان لا يتناقضنا الى جاعلها بالقصد اذ امرت لمخولة بما هي رابط بيننا فان اعتبرتها بما هي  
 مفهوم لم يكن آله لا ارتباط بل كانت امر معقولا بنفسه مباني الذات لها في العقل واذن شاكلتها شاكلته جلالة  
 الهيئات من جهة الاستناد الى جاعل جعل نفسها انتهى وقد عرفت فيما سبق ان النزاع بين اصحاب الجعل البسيط  
 واصحاب الجعل المؤلف مبني على اختلاف فهم في امر الوجود فان كان الوجود عبارة عن شئ مهيبة الذات ولم يكن الوجود  
 عارضا للمهيبة في نفس الامر ولم يكن بين المهيبة والوجود خلط في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذين واعتباره  
 وانما في نفس الامر نفس المهيبة يكون معنى جعل المهيبة موجودة جعل مصداق الوجود الذي هو نفس المهيبة فتعين القول  
 بالجعل البسيط وان كان الوجود زائدا على المهيبة عارضا لها في نفس الامر كان بين المهيبة والوجود ارتباط في نفس الامر  
 ولم يكن مصداق الوجودية نفس المهيبة بل التسايف المهيبة بالوجود وعروض الوجود لها في نفس الامر فيكون معنى  
 جعل المهيبة موجودة جعلها معروضة للوجود منصفة به ويكون اثر الجعل خلط المهيبة بالوجود في نفس الامر فتعين القول  
 بالجعل المركب وبالحلقة اثر الجعل على تقدير القول بالجعل المركب الخلط الواقعي الذي بين المهيبة والوجود الذي هو  
 زائد عليها عارض لها ونفس المهيبة والوجود العارض لها تابعا للخلط الواقعي وصدا ان عن الجاعل بالعرض و  
 ليس ضمنه انشراح الوجود عن المهيبة اثر فاده الجاعل عند المشائية القائلين بالجعل المؤلف اذ لا يكون ناشرا  
 انشراح الوجود نفس المهيبة بل امر زائد عليها فلا يمكنهم القول بالجعل المؤلف لان نسخة انشراح الوجود وعن المهيبة  
 مفهوم ذهني لا يصح ان يكون بما هو حاصل في الذين اثر فاده الجاعل في الواقع الا بمعنى ان مصداقها وشاها  
 انشراحها اثر فاده وهي نفس المهيبة بل امر زائد عليها فيكون اثر فاده الجاعل عند المشائية ايضا نفس المهيبة وهذا هو  
 القول بالجعل البسيط وبهذا ظهر ان قوله في الحاشية ان ما يقتضيه الجعل اه سخي فبالان ما يقتضيه الجعل على  
 تقدير القول بالجعل المؤلف هو كون المجعول والمجول اليه كالمستحقين في نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة  
 الذين واعتباره لا ما زعم الشارح من ان الجعل المؤلف لا يقتضيه كون المجعول اليه امرا عينيا والقول بان الجعل  
 المؤلف لا يقتضيه كون متعلق بجعل اعني الانصاف امرا عينيا مبني على توهم ان متعلق اجعل عندهم انما هي النسبة  
 بين المجعول والمجول اليه على انها مرة لخلوطية احدهما بالآخر مع انك قد عرفت ان المعنى الغير مستقل الموجود في  
 نفسه من ملاحظة الذين لا يمكن ان يكون اثر الجعل عندهم بل اثر الجعل هو الانصاف الواقعي بين المهيبة و

والوجود مع قطع النظر عن الشعور الذين وملاحظته ثم على ما ذكر في الحاشية لا يكون هذا جوابا بافتراضه الثالث بل هو الجواب  
 التام راجع الى اختيار الشق الاول فافهم في ذلك وخرقة سيكون الغاية آه علم ان بعض الاقدمين كانوا قد فلسدوا  
 استيعاب لا يتكروا الفاعل كنههم يعمون الى الموتى الحاشية في عالم الطبيعة كانه لا غاية بل لضرورة المادة واستدلوا  
 عليه بوجوه منها ان الطبيعة كيف لتعمل لغرض مع انه ليس لها روية ومنها ان القشوريات الزوايد والموت ليست مقصودا  
 للطبيعة بل انها هي لضرورة المادة كما لمطر فانا نعلم ان كائن لضرورة المادة فان الشمس اذا تجرت فحصل النجم الى  
 النجم البارد فلما برده صار ماء اقل فليست ضرورة فالتحقق ان يقع في مصالح فيطن ان المطر مقصود لتلك المصلحة وليس  
 كذلك بل انها لضرورة المادة ومنها ان كان فعل الطبيعة لغرض فذلك الغرض اما لغرض آخر فيكون له مقصودا  
 ففقد جعل الطبيعة شيئا لا غاية فيجوز ذلك في كل الافعال ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة كالحرق  
 فانها تحلل الشئ وتعتد الملح ويسور وجه القصار وتبيض وجه الثوب واجيب عن الاول بانه ليس اذا عدت الطبيعة  
 الروية وجب ان يكون الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل يميز فعلا عن  
 فعل وبعبارة اخرى ثم يكون لكل واحد من تلك الافعال غاية مخصوصة ويكون تادى ذلك الفعل اليها لا لا سبب  
 آخر حتى لو قدر عدم اختلاف الدواعي كان فعل واحد عن النفس من غير روية وذلك لانه لا ريب ان للصناعات  
 غايات والصناعة اذا صارت ملكة لم يحتاج في استكمالها الى الروية بل الروية تصير مائعة عن ذلك مثل ان الكاتب  
 الماهر لا يفكر في حرف خروف يبتلى في صناعته والقوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فاما تحرك بواسطة تحريك الوتر  
 مع انه لا شعور لها بذلك وعن الثاني بان الضاد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالها تارة لحصول زيادات خارجة  
 عن المجري الطبيعي وليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تكون واصلة اليها والموت والذبول كل ذلك مقصود  
 الطبيعة عن البوارغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهي الحرارة والآخر بالعرض  
 وهي الطبيعة وكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام والطبيعة التي في البدن  
 غايتها حفظ البدن ما لم يكن بادا ولها امد ولكن كل ثمان من المدد فانه يقع من المدد الاول اقل كما علم في علم النفس  
 فيكون نقصان ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول وتحليل سببا بالذات ففعل كل منهما متوجه الى غاية و  
 لم نقل ان كل حال طبيعية يجب ان يكون غايتها للطبيعة بل نقول ان كل طبيعة فانها يفعل فعلها لغاية لها واما فعل  
 غير فقد لا يكون لغاية لها والموت وان لم تكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد مثلا فهو غاية بالقياس الى نظام  
 اكل واما الزوائد فهي كانه لا غاية فان المادة اذا فعلت حركت الطبيعة فعلها الى الصورة التي تستحقها ولا

فيكون فعل الطبيعة فيها غاية واما قالوا في لطف غير مسلم بل بسبب قربة الشمس وبعدا وهو سبب آتبي لنظام العالم  
 وله غايات اكثرية في الطبيعة وعن الثالث انه لا يلزم ان يكون لكل غاية غاية بل تكون الغاية الحقيقية مقصودة  
 لذاتها سائر الاستعداد يقصد بها ولا يلزم ان يقال لما هو المقصود به انه لم يقصد به ذلك الا يقال لم يلزم ان يكون  
 والصحة ولم يهربت عن الشر والالم وعن الرابع بان القوة المبرقة لها غاية واحدة هي اعادة المحترق الى مثلكه  
 جوهره واما المعتقد من اللازم الحار بتيه والتوالج الفهوية فان الوجود الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة  
 العمل في بعضها بواسطة القوة والغاية الذاتية واحدة قال الشاعر في الجارية: لعل الكارم الغاية هي على الارض  
 الفاعل لوجود العالم كله هو الواجب تعالى الموصوف بالخالقية التامة فلا يكون لفعله غاية فهو من فانها تامة لانها  
 وهي كالمه فيه سبحانه وان كان فعله لا يتجلى عن الفوائد والمصالح الكثيرة التي مرجعها الى نظام العالم ونظامها  
 عند المؤمنين انتهت انت تعلم ان احسان عليهم اشال فهم لا يتم قد صرحوا بالاسرار السكينة في عالم الطبيعة انما هي ضرورة المادة فقط وليس لها  
 غاية ملاءمة ان يكون تلك المواقف لخصائمه وعائده فعل كلهم على هو المتعارضة الخفية بين لين مني فمال لا تخبط قول فان غواها العادة  
 الغاية كما تعلم انه لا بد من ان تكون العلة مقتضية لحدوث المعلول او لو كانت نبتة المعلول الى علة اخرى فانه قد يكون السبب  
 رجحان ذلك غاية الايجاد كما قد تكون نفس كمال في الواجب سبحانه لانه تام في العلية والحيث في الغاية التي هي غاية من الله وانما يكون  
 في الغاية كماله كما يجوز ان لا يكون لفعله غاية غير الله سبحانه بل بانها انما هي غاية الله تعالى في نفسه لا غاية له بل غاية  
 لفعله غاية غير الله لا يمكن ان يستمر وجوده بالية سبحانه وعلى تقدير استمراره في الكمال في غاية وجوده في غاية الله تعالى  
 وبهذا انتهى انتهى الى غاية هي عين ذاته فذاته تعالى غاية للجميع كما انها فاعلة له بهذا الظاهر ان القول بان ليس لفعله  
 غرض في غاية وان فعله تعالى ليس يجعل بها المرامت نفى التعليل بما هو غير ذاته ضرورة ان الواجب تعالى لا يجب  
 ان يكون تاما في الغاية ولا يلزم منه نفى الغاية والغرض عن فعله تعالى مطا فاعل عليه تعالى بنظام الجبرم  
 غاية وغرض في الابد والابد ولا يتوهم ان العلة الغائية هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات  
 الفاعل اذ المرام بالاقتران المعنى الاعم اعني مطلق عدم الانكسار لا معناه المتبادر وانما حاصل ان الفاعل لا يجب  
 ان يكون غير ذات الفاعل اذ المرام بالاقتران المعنى الاعم اعني مطلق عدم الانكسار لا معناه المتبادر وانما حاصل  
 ان الفاعل لا يجب ان يكون غير الغاية بل الفاعل والغاية قد يكون واحد اقله او يشي الغاية عن فعله تعالى  
 هو ما يكون غير نفس ذاته وقد نفس اشج في التعليق فانه على هذا المعنى حيث قال وتوان انسانا عرف الكمال الذي  
 هو الواجب لوجود الذات ثم كان نظم الامور التي هي على مشاركتي تكون الامور على غاية النظام فكان غرضه

بالحقيقة ادب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو الوجود الغايه والغرض  
 انتهى قس له والحق ان الاستيعاب اراه ههنا ثلث تدابير الاول تدبير من قال ان وجود العالم انها هو  
 بالاتفاق وقد عرفت حاله والبطاوة الثاني تدبير من انكر ان يكون للنجت والاتفاق معنى وزعم ان السبب لا يمكن  
 ان يكون تاديبا الى السبب به ساديا واقلية ذلك ان السبب بها ان يكون من شأنه ان يتبادى الى سببه  
 او لا يكون على الاول كان واجب التاديب اليه فيكون حصوله الى حصول منه وانما اتوا المعلول ينتج خلفه عن  
 علمته التامة فلا يكون ذلك التاديب اتفاقا وعلم الثاني هو منع التاديب اليه فلا يكون التاديب اتفاقا اليه بل  
 شأن الاتفاق ان يكون مكان التاديب اليه وقد ذكر في الشيخ في طبيقات الشفا عنهم حجة تقرير باننا اذا وجدنا للموجود  
 اسبابا معلومة متعينة ان نتركها ونطلبها لعلنا نجد من النجته فان من حفر بئر وعشر على كثر حزم ابل الشاؤ  
 ان البئر السعيد لحقه وان انزل في بئر حتى انكسر جزوا بان البئر الشقي لحقه وليس كذلك فان كل من يحضر  
 الذين يجده ومن يميل على زلن في شفيق بلقيية يميله ذلك في البير ويقولون لما خرج فلان الى السوق ليفقه في  
 وكانه راي غيرهما فلفه بحقه اتفاقا وليس كذلك فان كل من توجه الى مكان وفيه غريمه وله حسن بصر فانه يراه و  
 ليس فاعل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية وبها ان لا يكون الخروج الى السوق سببا  
 حقيقيا للظفر بالقرص لانا نقول يجوز ان يكون الفعل واحدا فيات ثقي بل اكثر الافعال لك لكن يوصى ان  
 يجعل الفعل لذلك الفعل احدي تلك الغايات غاية فيحصل اكثر غرضه لاني نفس الامر انه يصير ان يجعل  
 غاية ليس لو كان هذا الانسان شاء اتمام الغير هناك كان وصوله اليه غاية له ولبني الاتفاق ان يجيبوا عن  
 الاول فيقولون ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة اما البسيطة فمعلولاتها معها وانما الاكثار منها من قيد  
 زائد فيكون العلته ذلك المجموع فتكون العلته مركبة لا بسيطة وانما مركبة فان كان اجتماع اجزائها وانما كان حصول معلولها  
 وانما وان كان اكثرها كان حصوله اكثرها وكذا القول في التاديب والاقلي فاختلاف احوال المعلولات في الوجود و  
 الاكثرية والتاديب والاقلي فاختلاف احوال اجتماع اجزاء العلته في ذلك اذا عرفت هذا فنقول انه وان كان كمالا لا يمتد  
 في تحقق العلته جزا من العلته في الظاهر لكنه ربما كان الجزر المحصل الوجودي شيئا واحدا فيصير ذلك الاثر لا جماله وانما  
 سائر الامور المشتهرة فهي عادة الى زوال المانع وتحقيق الشرط وحصول القابل ثم ان كان انضمام سائر القيد  
 مع حصول تلك الغايات وانما قيل ان صدور المعلول من العلته وان كان الانضمام اكثرها جعل ذلك  
 الصمد ورا كثرها في التاديب والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول وانما الوجود وان كان

ممكن لا بد من استنادها الى الواجب فيدوم بدوام الواجب فيدوم العلول لدوامه فتقول معصومات اسباب  
 متخلقة بالحركة الدورية والتمالات الكوكبية فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والاقتراق بسبب اختلافها كما  
 في سائر الحوادث وما يتجوز المذكورة فخواصها ان الغاية قد يرادها ما ينتهي اليه الشيء كيف كان وقد يرادها ما يكون  
 مقصودا فالا سباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول وليست بقايات بالمعنى الثاني والقول بان الغاية  
 لا نصيب غايتها بالوضع غير مسلم الا ترى ان الوضع يجعل يجعل بعينها اكثر ياوبعضها قليلا فاذا كان اختلاف  
 يجعل مما يختلف بحكم الاقلية والاكثرية فيجوز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا وغير اتفاقيا المذهب الثالث  
 ان من الاشياء ما لا يكون متوقفا ومتوقفا بالقياس الى شيء لكونه غير واجب الحصول معه وان كان واجب  
 الحصول بالقياس الى اسيانه فيقال له بالقياس الى ذلك الشيء انه كان بالبحث والاتفاق وتقصيده ان كل  
 مسبب لا بد له من سبب فاما ان يكون حصوله من سببه وانما او كثيرا او على التساوي او على الاقل فان كان  
 على الوجهين الاولين فهو ليس باتفاقيا اما الذي يظهر واما الاكثرية فهو الذي يتوقف استكمال سببه على امر  
 فحينئذ تختلف تلك الامور تختلف حصول المعامل وعنده حصول المعامل لا تتلغى خلف العلول من علته  
 وفيما لا اكثرية اليه وانهم مع وجود تلك الامور اسبب الذي لا يتبادى الى السبب لادائها ولا اكثرية اسبب  
 الاتفاقية فان من الامور ما يكون على التساوي كقعوده وقياضه ومنها ما يكون اتفاقيا كجود سبعة ايام  
 للانسان وبها قد يكونان باعتبار اوجيب فان انسانا لو احاط بكل شيء لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء من وجوده  
 بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق انما تكون بالاتفاق بالقياس الى من لا يعلم سببها  
 واما بالقياس الى من يعلم سببها لم يكن شيء من الموجودات اتفاقيا كما اذا اعتبر الانسان على كنهه فانه بالقياس  
 الى الاسباب التي ساقط العاثر الى اكثر من الاتفاق واما بالقياس الى علم الله تعالى عز وجل والاسباب المكتشفة  
 ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم ان البحث والاتفاق انما يربطان الى ما كان من شأنه ان يكون سببا موديا  
 اليه ولكن لا يكون دائما ولا كثيرا واما لا يكون موديا اليه لم يقل فيه سبب اتفاق مثل قعوده عن كسوف الشمس  
 فلا يقال قعوده عن كسوف الشمس فافهم في له انها كانت بالبحث والاتفاق واعلم ان الاتفاق  
 انهم من البحث وكما نهم لا يقولون بالبحث الا لما يودى الى شيء يعتد به ويكون سببه من قوى اختصار لظننه واما ما  
 طبيعي كالعدو الذي يشق يجعل نصقه في السجدة والصفحة في الكنيف فذلك لا يسمى بمقابل كما نسا من تلقا نفسه واما  
 ما كان مدونة من معصومات اسباب طبيعية واردة فاما ليس فينا بالقياس الى اسبب الارادة واما بالقياس

الى السبب الطبيعي فلما والفرق بين رداثة النجس وسور التدبير ان رداثة النجس هو ان يكون السبب في اكثر الامور  
غير مودى غاية ندومته ولكن في حق صاحبه يودى الى ذلك وسور التدبير هو ان يكون السبب في اكثر الامور مودى الى  
غاية ندومته واشي الميمون هو الذي قد تكرر حصول اسباب متعددة عند حصوله اشئ المشتم هو الذي تكرر حصول اسباب  
مشقية عند حصوله فينشتر من حصول الاول عودا اعتيد تكرر من النجس ومن حصول الثاني عودا اعتيد من الشر  
فظهر الفرق بين النجس والاتفاق ورداثة النجس وسور التدبير والميمون والمشموم فحق اليه ما يتوقف عليه  
الشرع على وجه البصيرة الكاملة اعلم انهم قالوا المقدمة ما يتوقف عليه الشرع في العلم وفسروها بمعرفته هذه  
او سمي التقديم بموضوعة وغايته ما اور عليه بان قف الشرع على هذه الامور مما يمكن تصور العلم بوجبه و  
التقديم بقا مدة ما واجب بان المراد بتوقف الشرع على هذه الامور توقف الشرع على وجه البصيرة الكاملة  
واور عليه العلامة التنازلي بان تقييد الشرع بالبصيرة الكاملة غير مفيد لان مراتب البصيرة غير مضبوطة ولما فيها  
غير محصور في الامور الثلاثة فلا يكون شئ منها ما يمنع الشرع بدونه على وجه البصيرة الكاملة ولا مجرد ما بل المقدار الواجب  
انما هو المقصور بوجها والتقديم بقا مدة ما واجب عنه السيد المحقق قد بان ليس المقصود حصر المقدمة في الامور  
المذكورة ولا حصر البصيرة في مرتبة مفيدة حتى يرو عليهم ما اوروا ولا يبرهان لهم على انحصار المقدمة في الامور الثلاثة او  
الاربعة فمن اطلع على فاس يوجب مرتبة من مراتب البصيرة فله ان يعده من المقدمات ولذا ذكر البعض في المقدمة  
الرويس الثمانية بل المقصود من تعريف المقدمة وحصرها في الامور الثلاثة او الاربعة وبيان كون تلك الامور موجهة  
للبصيرة توجيه ما ذكر في اوائل كتب المنطق من الامور الثلاثة او الاربعة وعنون بالمقدمة وخرج ذلك ان الامور  
الثلاثة او الاربعة المذكورة لما كانت موجهة للبصيرة كل واحد منها المرتبة لا تحصل الابهة  
كان اشروع على وجه البصيرة موقفا عليها فلذا ذكر تلك الامور في اوائل الكتب و  
الحاصل ان المور ومنهم ما ذكره في بيان توقف على الامور الثلاثة والاربعة حصر  
المقدمة فيها ومن تفسير يفهم ما يتوقف عليه الشرع في العلم على وجه البصيرة  
ان البصيرة امر لا يحصل الا بتلك الاشياء بحيث لو لاها لا متنع حصولها مع ان سعة  
التوقف على وجه البصيرة عليها ان يتوقف عليها في الجملة بان يكون الحد من حدودها وتلك الامور تلك وليس متفقهم  
بما ذكره من الوجوه يحصل توجيه ايراد تلك الامور في اوائل الكتب فان وجد فاس فلك ان تفهم اليها وهذا  
ما قال بعض الاعلام ان الضبط غير واجب فانه على قصد المصنفين فمن قصد البصيرة على جعل المقدمة على

هذا الحد ومن قصد البصيرة على حد آخر جعل المقدمة على ذلك الحد ولذا حد زودا ونقيض فافهم قولي له اعني تصور العلم  
 بوجه ما آه لا بد للشايع في علم لما ان تصوره لوجها والا كان طالبا للمجهول المطلق وهو محال وان لم يصدق بغاية  
 مرتبة عليه سوا كان ذلك التصديق جائزا او غير جائز مطابقا او غير مطابق فان المراد الشرح على وجه البصيرة  
 فلا بد من تصوره برسمه لان من تصوره بهذا الوجه فقد وقع على مسائله اجمالا بحيث انه يعلم منه خاصة وعلم ان كل  
 مسألة منه لها مدخل في تلك الخاصة فيقدر اذا اوردته عليه مسألة ان يعلم انها منه قدرة ثالثة وان لم يصدق  
 بموضوعه وغايته اما الاول فان تمايز العلوم انما هو تمايز الموضوعات فلو لم يعلم موضوع العلم لا يتبين العلم للموضوع  
 عنده من حيثها تميزا ولا يكون البصيرة في طلبه اما الثاني فلانه لو لم يعلم الغاية المقصودة من العلم يكون سعيه في طلبه  
 عبثا والحد فيه لغوا وهذا يظهر في كلام الشارح من المسألة فافهم قولي له واما مقدمة الكتاب آه قال العلامة  
 المتفاني في المطول يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه سائر كسرها هذه موضوعه وغايته ومقدمة الكتاب  
 لطائفة من الكلام قدمت امام المقصود لارتباطها به وانترفاعها فيه سوار توقف عليها ام لا اعدم فريقي البعض  
 بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اشكل عليهم امران احتجوا في انقصي عنها الى الكلف احد بيان توقفها في  
 في مسائل العلم على ما ذكر في هذه المقدمة والثاني لما ذكر في بعض الكتب من ان المقدمة في بيان مدلول العلم  
 منه وموضوعه زعمنا منهم ان هذا عين المقدمة في الكلام ولعل الفرق بيننا ان مقدمة الكتاب لما كانت من الكلام  
 المعنى قدم امام المقصود فلا يصدق تعريف مقدمة الكتاب على ما لم يقدم وان حمل الارتباط بالانتفاع وتقدم  
 العلم معان مخصوصة نعم يجوز احتمال مقدمة الكتاب على مقدمة العلم ووجه اندفاع الاشكاليين بالفرق انما هو  
 ان المقدمة المذكورة مقدمة الكتاب ولا يجب ان يكون مدلولها موقوف عليها لشيء بل يجوز اخيرها فانه في الايراد  
 الاول والنظر في بيان المعاني والمفردات الالفاظ فانه في الثاني واما الشكاف الذي احتجوا به في انقصي  
 عن الاشكاليين فهو انهم قالوا في دفع الايراد الاول ان المراد الشروع على وجه البصيرة في ان الشارح في البصيرة  
 يحصل ما يزيد ما ذكر في ادخل الكتب وبالنقص منه فلا يصدق على الامور المذكورة انه يتوقف عليها الشروع على وجه  
 البصيرة عليها الا ان يقال المراد توقف الشروع على نوع بحيث يحصل في ضمن اى فرد كان المراد توقفه على  
 حدود البصيرة ولا ريب ان احد الحاصل بالاربعة مثلا لا يحصل بغيرها من الثلاثة او الاثنين او الواحد وفي دفع  
 الايراد الثاني ان في تجريدية والمعنى ان هذه مقدمة تجردها هذه الثلاثة ويتطلب منها اولئك الصفات اى وصف  
 المقدمة في كذا فلا يلزم طرفية الشيء لنفسه واعتراض عليه السبيل المحقق في عواشيه فوجه منها ان اختراع مقابلة

الكتاب اصطلاح جديد لا نقل عليه من كلامهم ولا هو مغفون من اطلاقنا قسما واحدا عن الفاضل البيهقي بان في  
الفائق نصه في ذلك حيث قال المقدمة هي الجماعة التي تقدم الجيوش من قدم بجيش تقدم وقد استعيرت لاول كل  
شيء فقبل مقدمة العلم ومقدمة الكتاب ومقدمة الكلام وفيه انه لا يلزم من اطلاق المقدمة على ما ذكر ان يكون  
المقدمة موضوعا لمعنيين كما زعم العلامة التفتازاني نعم يفهم من كلامهم اطلاق المقدمة على اثنين بالكلية و  
اثنين بالفتح فالحق ما قال بعض الاعلام ان القوم ما ذكره والاسمى واحدا هو الذي سماه مقدمة العلم وهي الادراكات  
ثم توسعوا واطلقوا على مداركها فاعلموا انهم ما يتوقف عليها الشروع ثم لما ارادوا الافادة وكان لا يمكن الا بالالفاظ  
الدالة عليها توسعوا واطلقوا على ما يدل على تلك المدارك لا انها لا يتوقف عليها الشروع عند القاعدة وقد مر  
تلك الالفاظ ومعانيها على الالفاظ الدالة على المقاصد او المعاني المدلولة لها وعلى هذا الصواب النظرية فانهم ارادوا  
ان الالفاظ الدالة عليها او المعاني المدلولة لها في تلك المعاني او الادراكات وهذا القدر من الاطلاق مسلم واما  
ان المقدمة عندهم غير معين ما يتوقف عليه الشروع مطلقا وعلى وجه البصيرة فلا يتوقف عليه ادراكها ولا على  
ادراكها كما يوضح عنه كلام العلامة التفتازاني في شرح الشبهة فليس في كلام القوم الاشارة ولا صراحة فالامر  
الاول الموجب للاختراع مقدمة الكتاب قد مر الا بالامر الاخر فاجابه ان المراد ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة  
وما قال ان الامر البصيرة غير مضبوط فقد عرفت جوابه من انه لا يحسب الضبط بل الامر فيه محول الى قصد المصنفين  
منها ان ما لا ارتباط بالمقاصد ونفع فيها يجب تقديم عليها اذا توقف عليها الشروع في المسائل اذ اقام بصيرة في  
الشروع وجروا الارتباط والنفع انما يستدعي كونه مذكورا مع المقاصد لا تقديم عليها وان اعتبر المتوقف او البصيرة  
يرجع مقدمة الكتاب الى مقدمة العلم ومنها انه جعل الامور الثلاثة في المطول مقدمة العلم وصرح في شرح الرسالة  
الشبهة بانها ليست مقدمة العلم بل هي مقدمة الكتاب ونفى توقف الشروع في العلم على هذه الامور في الاثبات  
خلفه الا مقدمة الكتاب فيحتاج الى التكلف في قولهم المقدمة في هذا العلم وغاية موضوعه كما يحتاج اليه من اثبت  
مقدمة العلم فقط واجاب عنه المحقق الدواني بان مقدمة العلم عبارة عن ادراك المبدء بالفتح ومقدمة الكتاب  
عبارة عن المبدء بالكلية والعلامة التفتازاني انما نفى توقف الشروع على هذه الامور من حيث انها مبادئ بالكلية  
وذكرها مقدمة العلم انما هي من جهة انها ادراكات لمبادئها واصحابه انه جعل في شرح الرسالة بيان الامور الثلاثة  
مقدمة الكتاب لا ادراكاتها وجعل في المطول ادراك مبادئها مقدمة العلم وانت تعلم ان مقدمة العلم لو ثبت عند  
العلامة التفتازاني كما يظهر من كلامه في المطول فلا بد وان يكون مغايرا بالذات لمقدمة الكتاب لا تفسير مقدمة



العلم في المطول بما يتوقف عليه الشروع في العلم واخذ التوقف بالمعنى الحقيقي كما يظهر من عبارة المطول وعن ايراد  
 في شرح الرسالة على من فسر المقدمة بما يتوقف عليه الشروع أو لو كان المتوقف عنده معنى آخر سوى ما هو المشهور  
 فلما وجه للمأيد عليه كما لا يخفى وفسر مقدمة الكتاب بطائفة من الكلام وجعلها عبارة عن الامور المذكورة ولحق توقف  
 الشروع عليها وايضا عبارة المطول وهي قوله الثاني ما وقع الى قوله رعايهم ان هذا هي المقدمة آه يدل نسجها على  
 ان مقدمة الكتاب غير شئ سها من المقدمة العلم فلا معنى للفرق بينهما بالمبين والمبين على رآيه ان يلزم ان  
 يكون ما بين مقدمة الكتاب وموقفه عليه الشروع وليس كذلك وبالجملة مقدمة الكتاب عنده امر آخر وليس مقدمة العلم  
 عبارة عن مابينها وهذا ما قال بعض اللامعة ان الفرق بين المتقدمين بالوجه الذي ذكره المحقق الدواني غير صحيح  
 فانه يلزم منه ان يكون مابينات مقدمة الكتاب بما يتوقف عليه الشروع مطلقا وعلى وجه البصيرة والذي يجمع  
 العلامة النقتاداني على اختراع مقدمة الكتاب ان المذكورات محال لا يصح توقف الشروع المعبر في مقدمته العلم  
 عليه فلا بد ان يكون مقدمة الكتاب عنده امرا لا يكون المبين به بما يتوقف عليه الشروع فالفرق يكون اذ كان المبين  
 مقدمة العلم والمبين مقدمة الكتاب غير مرضي له ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتوقف ليس هو التوقف  
 الحقيقي بل المراد به الامر لمصح لدول الفار وهو صحيح قطعاً واجاب السيد المحقق قد عن الايراد الثاني بان الكتاب  
 ما يذكر فيه من المقدمة ان كان عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على المعاني المخصوصة فلا إشكال في قولهم المقدمة في هذا  
 العلم والقرن منه وموضوعه لان معناه كون العبارات في بيان المعاني المذكورة وكذا في قولهم الكتاب النظام في العلم  
 كذا او اوبه كذا وفضوله في كذا وكذا المقدمة الكتاب التي هي خبر منه عبارة عن الالفاظ وانما استعملت تلك الالفاظ لتعظيم  
 والتسبيبة بالمقدمة من حيث انها في بيان ما هو مقدمته العلم واطلاقه على هذه الالفاظ لا يحتاج الى الاصطلاح وان كان  
 عبارة عن المعنى من حيث انها دلالة لتلك الالفاظ فقد يوجب قولهم المقدمة في كذا بان مفهوم المقدمة ما يتوقف عليه الشروع  
 في العلم على البصيرة وهذا مفهوم كلي متخفف فيا ذكر من الامور الثلاثة او الاربعة او انهم اليه مباحث الالفاظ وكما قيل  
 في الكلي متخفف في هذا الخبرية ولا يخفى في كونه متكاملاً وقد يوجب بان مقدمته العلم هي نفسه بوجهه بوجهه والتفصيل  
 وليس المذكور في المقدمة هذه الالفاظ بل معان يتوصل بها اليها فكانه قيل هذه المعاني في تفصيل هذه الالفاظ  
 قول له وهي محتتملة لما يختمه الكتاب آه احتمالات الكتاب متخففة في ثلاثة الفاظ فقط والمعاني فقط والمكسب متب  
 واحتمال النقوش متفردة او غير متفردة ساقط عن الاعتبار اذ لا يتفق في كل المصنفين بالنقوش اسما فتعريفه يكون الكتاب  
 عبارة عن الالفاظ المخصوصة من حيث دلالتها على المعاني المختصة اذا كان من مفسدة جميع الالفاظ المتفردة وكما

البليغة من دون نظر الى المعاني الا بالعرض وقد يكون عبارة عن معان مخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ الخاصة  
 اذا كان غرض معتقده مقصودا على تدوين المعاني فيكون النظر بالذات الى المعاني وبالعرض الى الالفاظ وقد يكون  
 مركبا منها اذا كان المقصود كليهما ولما كان مقدمة الكتاب جزأ من فاعمالها احتمالاته في ذلك وتخصيص مقادير  
 الكتاب بها ولما فسر العلامة التفنان في مقدمة الكتاب لطائفة من الكلام الذي يذكر قبل الشروع في المقاصد لطائفة  
 ونحوها فيها والكلام والذكر والارتباط لا يتصف بها الا الالفاظ توفهم البعض ان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ  
 فقط ولما كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ فمقدمة العلم عبارة عن المعاني وحدها باعتبارها للمقابلة بينهما فان  
 مقدمة الكتاب هي المبين بالاسم ومقدمة العلم هي المبين بالفتح وزيفه الشارح تبعا لبعض المدققين بان تفسير مقدمة  
 الكتاب بما فسرنا لا ينافي عموم مقدمة الكتاب وشمولها للالفاظ والمعاني مفردة ومجموعة لان كلاما من الالفاظ ولا معنى  
 يوصف بالذكور ان كان المقصود المعاني بالذكر بواحدة الالفاظ والذكر الذي اخذ في تعريف المقدمة اعم من ان  
 يكون بالذات او بالعرض وكذا الكلام اعم اللفظي والنفسي ويطلق على الموقوف والمعقول ولا يطلق على الكلام التعميم  
 هو من المحرف والصوت غاية الامران اطلاقه على الكلام انفس من قبيل اطلاق اسم الدال على المدلول فيصبح  
 اطلاق الكلام على المعاني والموقوف في تعريف المقدمة لما كان اعم من الكلام اللفظي والنفسي فلا اختصاص بمقدمة  
 الكتاب بالالفاظ من حيث اخذ الكلام في تعريفها فيجب له بل الارتباط لا يبيّن ان الارتباط والاشتغال بالذات انما  
 هي بالمعاني فقط مع انها مأخوذة في تعريف مقدمة الكتاب فخرها في تعريفها كما انه ليس ليلا على اختصاص مقدمة الكتاب بالمعاني  
 كذلك هذا الذكر الكلام في تفسيرها ليس ليلا على كونها مأخوذة في اللفظ فان قيل اذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن المبين بالاسم فمقدمة العلم مأخوذة عن  
 ادراك مبنيها بالفتح يلزم تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ لان المبين بالاسم ليس الا اللفظ يقال المبين بالاسم ليس مختص  
 في اللفظ بل المعنى ايض من حيث التعبير باللفظ المبين لنفسه وانما قد عرفت انه لا يصح القول بالتغاير لا اعتبارا  
 بين المبين والمبين على راي العلامة لانتفاذا في بل الظاهر من كلامه ان مقدمة الكتاب هي الالفاظ الدالة على المعاني  
 ومقدمة العلم عبارة عن المعاني الممدولة للالفاظ فتأمل ولا تغفل قوله فالتغاير بينهما بحسب المفهوم آه يعني اذا كان  
 مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني فقط فالتغاير بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب انما هو بحسب المفهوم فقط فان مفهوم  
 مقدمة الكتاب طائفة من المعاني قدمت امام المقصود لارتباطها به ونفعه فيها ومفهوم مقدم العلم الادراكات التي  
 يتوقف عليها الشروع في السائل فمقدمة العلم عبارة عن الادراكات ومقدمة الكتاب عبارة عن المعاني التي يتوقف  
 بها الادراكات والعلم والمعلوم شيان بالذات متغايران بالاعتبار واولو عليه بان مقدمة الكتاب على تقدير



في التعريف اللفظي الذي هو لا فائدة والاستفادة واعتبار المعاني المفردة في تعريف الكليات غير واجب انما هو  
 للمسهولة ولا لغة النفس بالالفاظ والافيني في التقسيم المذكور ان يقال لصورة احصاء انما يمنع عن فرض الشك  
 اولاً وكذا المجاز والمشتراك انما هو في التعريف اللفظي وكذا تقسيم القضية الى ثنائية وثلاثية انما هو للمقضية المملوطة  
 والماثلة فليس له انما هو التقسيم ولعل الحق ما قال اسيد الحق قد ان تعقل المعاني فلما يتخلص وينفك عن تجويل  
 الالفاظ وكان المفكر يباحي نفسه بالفاظ متخيلة ولو اراد تجريبها عنها اشكل الامر تعلم هذا الفن وحصول عرضه  
 محتاج الى مباحث الالفاظ خصوصاً من اللغة التي دونها الا انها لما كانت مساندة قانونية اخذوا مباحث  
 الالفاظ على الوجه الكلي غير مختص بلغة دون لغة واوردوا في مقدمات الشروع لئلا تكون حشية عن الفن  
 بالكيفية وايضاً لئلا يحتاج الى تغييرها اذا دون بلغة اخرى لانه قد يكون تعلمه بلغة واستعماله لتحصيل المجهولات  
 بلغة اخرى قوله ويتبين ان شرف العلم آه شرف العلم قد يكون بكونه من شرفه او قد يكون بكونه  
 دلالة وثق وقوى وقد يكون بكونه غاية الحق قال اسيد الحق قد يحصل من المورثة ايضاً بيان مرتبة العلم  
 فيما بين العلوم وبيان المعلوم وبيان شرفه وبيان واضحه وبيان وجه تسميته باسمه والاشارة الى مسأله اجمالاً  
 فهذه امور ثلثة ثمانية منها متعلقة بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تمييزه عند الطالب ولزيادة بصيرته في طلبه و  
 منها متعلق بطريق افادته واستفادته اعني مباحث الالفاظ والاحسن في التعليم ان يذكره كلها اولاً وقد يكتفي  
 ببعضها ولا يجزى في شئ من ذلك الا لا ضرورة هناك الا في المقصود بوجهها والتقدير لفائدة ما قلناه ومرتبة تسميته  
 بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم بان بين مرتبة تعليمه وتعلمه فيما بينها كما يقال ان مرتبة العلم الالهي ان يعلم الطبيعي  
 والرياضي واما مرتبة المنطق فقال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق مرتبة ان يتقرر بعد تهيؤ الخلق  
 وتتهيؤ الفكر بعض الرياضيات كالهندسة والحساب اما الاول فلما قال بقراط في كتاب الفصول البدن الالهي  
 ليس بالشيء كلما غدت وانهما تزبده شرأوباً لا تسمى ان من لم يتنذب خلافتهم ولم يتطهر اعراقهم اذا شرعوا في المنطق  
 سلكوا منهم الضلال وانخرطوا في سلك الجهال والفو ان يكونوا مع الجماعة وتظلموا في الطاعة فعملوا الاعمال  
 التي احرزوا والاتوال الطائفة من البدائع التي وردت بها الشرائع وبراذا منهم والحق قد اقدارهم منتهى بلغة فيهم  
 حجة وطلباين بعضا لتهم حجة وهي ان الحكمية تركه المصور وان كان الطوارق فيها يتحقق مداني الاشياء دون  
 صورها وبما رستها يطالع على خفايق الامور دون طوارقها ولم يخط لهم بالبال ان المصور مرتبطة بعنايتها وطلوها الاشياء  
 بمبينة على خفايتها وان الحقيقة ترك ملاذلة العمل لا ترك العمل كما قالوا واشد سجاناً وبهر لمانته فثمة من منهم يوم

تتلى السرائر وتدعى الضمائر فانهم ابد الطوائف عن الحكماء عقيدة واظهر المعاندين لهم سريرة واما الثاني فليس  
اشد طابعهم الى البرهان وقال المحقق الذي يجب تأخره في زماننا نؤمن بعلم قد رسل من العلوم الادبية  
المشاع من كون التداوين باللغة العربية قال المص العلم المنصور يحتمل ان يراد بالصور مطلق تشيل حقيقة  
الشيء عند المدرك فهو شامل للمحصول والخصوص كليهما كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في شتى  
تقول الشيخ اوراقك الشيء هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك الشيء المدرك اما ان يكون ما ديا ولا يكون فان  
كان ما ديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة عن نفس حقيقته الخارجية انتزاعا وان كان مفارقا فالاحتياج الى انتزاع  
فقط هو ان يكون حقيقة متمثلة تتناول الامرين والتمثال تشيل كذا عند كذا اذا حضر متعبا عند نفسه او بشا له وقال  
الحكم الادراك ما ادراك الماهيات او ادراك الماهيات فهو صورة منتزعة عن الحقيقة الخارجية واما ادراك  
المجردات فان كون ادراك مجردات خارج عن المدرك وادراك مجردات غير خارجة عن المدرك والمجردات تحتاجية تميزا حصول صورتها  
لكن لا حاجة فيه الى انتزاع واما ادراك المجردات اخير الخارجية فهو حقه ونفسها فتقول الشيخ هو ان يكون حقيقة  
تمثلة عند المدرك تتناول القسم الاول والقسم الثاني بتسميته فان معنى التمثيل ليس مجرد حصول التمثال حتى لا  
يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بغيرها بالانتهى وبذا انس على ان  
المنصور يعني تشيل حقيقة الشيء عند المدرك يتناول العلم المنصورى اذ ليس غنة ابا العلم المنصورى وكما ان فسر  
المنصور يحصل صورة الشيء عند العقل او الصورة الحاصية من الشيء عند العقل فان الحصول او الحصول المتيقن  
والشيء يسمى صورة من حيث الحصول على الامن حيث الوجود الذي نفي فقط كما صرح به بعض المذاهب من ان يحصل  
الحصول على المنصور والحاصل على الحاضر فيشمل العلم الحصول والخصوص كليهما فيكون المنصور مرادفا للعلم المطلق  
الشمائل الحصول والخصوص ضرورة ان معنى التمثيل وكذا الحصول ليس مما يختص بالعلم الحصول حتى لا يتناول  
العلم الحصولى وتحتمل ان يراد بالتمثيل الشيء بتمثاله كما هو المتعارف فيما بين المتأخرين فاما ان يراد بالعلم  
العلم الحصولى المطلقا للعلم والادوة الخاص والتمثيل فيكون ان يكون بهذا العلم الجزاء من فهو له ذلك فاعلم بالاعلم  
ويجوز ان يكون العلم المطلق المقصود في ضمن المقيد فيكون اذ ياد التمثيل فيقول على كذا التمثال مرادفا للعلم الحصولى واما  
ان يراد بالعلم مطلق العلم الشمائل الحصول والخصوص فالتمثيل انما هو اطلاق العلم اذ ياد التمثال المقيد على ان العلم المنصور  
المنصور بلى انما هو العلم الحصولى المطلق العلم الشمائل الحصولى المقيد على ان المقيد لا يكون اذ ياد التمثال المقيد  
على مرادفة المطلق العلم ضرورة ان المنصور بالمعنى المذكور ليس مرادفا للمطلق العلم بل هو مرادف للعلم الحصولى

والحاصل انه فسر التصور بالتفسير الاول كما هو الظاهر من التعليل المذكور في المتن يكون ازدياد لفظ التصور للتنبيه  
على كونه مرادفاً لمطلق العلم المشاغل المحصورى ايضا وان فسر بالتفسير الثاني فاما ان يكون ازدياد للتنبيه على  
كونه مرادفاً للعلم المحصورى ضرورة ان التصور بذكر التفسير ليس اذا المطلق العلم المشاغل المحصورى كما عرفت او للتنبيه على ان  
المنقسم للتصور والتصديق بالحقبة انما هو العلم المحصورى واما مطلق العلم فمقسم بالعرض في ضمن العلم المحصورى وبما ذكرنا  
ظهران ما قال بعض الاعلام انه ان ظاهر عبارة المصيرى على ان التصور مرادف لمطلق العلم المشاغل المحصورى  
والاظهر مرادفة المحصورى كما هو موضح في كلام البعض فاما ان يتكلف ويقال المراد بالعلم العلم الذى هو مورد التفتت  
بقضية التقسيم ويقال انه يرى العلم التقسيم تصورا وتصديقا فاما ان يرجع التفتت الى المطلق فتمثلا او يتصرف في الحقيقة  
او يقال لعل المراد بالعلم على كونه مرادفاً لمطلق العلم من كلام ثقات هذا الفن وان لم نطلع عليه ليس على ما ينبغي قوله  
او تنبيهنا آه قد نزل العلامة الرازى وغيره من المحققين على ان التصور مرادف للعلم الذى هو مورد التفتت الى التصور  
والتصديق والتقسيم العلم الى تصور فقط وتصور مع حكم كما وقع في كلام اكثرهم يدل دلالة صريحة على ان التصور مرادف  
للعلم الذى هو مورد التفتت بمعنى مشترك بين هذين التسمين يفيد تارة بعدد الحكم تارة باقتران الحكم كما صرح به  
المحقق فاما ان يقال لا يعلم من اشتراك بين قسمي امر آخر تفيد تارة باحد التقييد بين الذين يصح لتقسيم الآخر بها و  
تارة اخرى بالآخر تارة بها لا احتمال المساواة والعموم المطلق وبالجملة لا يلزم من الاتحاد صدق الاتحاد مفهوما حتى يلزم  
التراخي فاقول له او على التقسيم آه اعلم انهم قد اتفقوا على ان المنقسم الى التصور والتصديق ليس الا العلم المحصورى  
لا غير اتفقوا ايضا على ان المنقسم الى البديهي والنظري ليس الا العلم المحصورى بالحدوث واما التقسيم المحصورى  
كان حادثا او قديما فلا يتصان بالبداهة والنظرية كما سيجي بيانه ان شاء الله تعالى واختلفوا في كون العلم المحصورى  
التقسيم تصورا وتصديقا فذهب الاكثرون ومنهم الشان ايضا الى كونه تصورا وتصديقا وتوهم البعض ومنهم صاحب  
التقسيمات ان العلم المحصورى التقسيم لا يكون تصورا ولا تصديقا فعملية التخصيص بالحدوث عند الاولين هو الانقسام  
الى البداهة والنظرية وعند الآخرين هو الانقسام الى التصور والتصديق استدلال الاولون على ما ذهبوا اليه  
بوجود منهما ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان منذ جتان تحت العلم كما سيجي ان شاء الله تعالى والقدم و  
الحدوث من غوارضها اذا العلم ان كان مسبوقا بالعدم فحادث والا فهو قديم واختلف الحارص لا يستلزم حقا  
الحقائيق فتنوع العلم الى نوعين لا يتوقف على عرض العوارض فيكون العلم القديم ايضا تصورا وتصديقا غاية  
الامانة لا يكون كاستصحاب ولا كاستنباط ولا كاستدلال ومنها ان حدوث الاشياء مرتتبة في المبادى العلية بالتوافق

العلم مستغنى وارتسام صور الاشياء فيها يلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم الحصولي  
 لا يخجل بان يكون اذ عاقل النسبة او لا فالاول هو التصديق والثاني هو التصور ومنها ما افاد بعض الاعلام انه ان  
 المبداوى العاقلية بل تعلم القضايا ام لا على الثاني يلزم الجمل وعلى الاول بل هي مصدقة لها ام لا على الثاني يلزم  
 الجمل ايضا وعلى الاول يكون علومها تصديقات والقول بان علومها لا تنضم بالصدق والكذب بل هي غير متضمن  
 الامر بسبيل الشارح الله تعالى وقال الاخرون اولو كانت العلوم القديمة تصورات وتصديقات لكانت بديهية  
 ونظرية اليقينية ضرورة ان التصور والتصديق مختلفان بالبيهي والنظري مع انها لا تنضم بالبدئية والنظرية فلا  
 تكون تصورات وتصديقات ايضا الى هذا اشار الشارح بقوله نظر الى اختصاص التصور والتصديق آه ويروى عليه  
 ورواه اهل العلم ان اختصاص التصور والتصديق بالبيهي والنظري في جيز المنبع بل في جيز البطلان ودعوى انه  
 غير سموع وثانيه لو كان المقسم للتصور والتصديق مطلقا الحصولي حادثا كان او قدما يلزم تخصيص مرة بعد  
 اخرى حين انقسام العلم والتصور والتصديق الى البيهي والنظري وفيه انه لا شناعة في تخصيص مرة بعد اخرى  
 اصلا لاسبابها اذا اقتضت الضرورة والبرهان وبهنا قد اقتضى البرهان كون التصور والتصديق نوعين من مطلق الحصولي  
 داوتا كان اوة ريبا وعدم انقسام التبريم بالبدئية والنظرية يذا على راي من يقول ان الانقسام بالبدئية لبيان  
 الانقسام بالنظرية واما على راي الشارح فالعلوم الحصولية القديمة بديهية والانقسام بالبدئية عنده لا يستلزم  
 الانقسام بالنظرية كما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى فالحق ان العلوم الحصولية القديمة تصورات وتصديقات  
 وقضاى امر من ينكر كون العلم الحصولي تصورا وتصديقا ان يجر اطلاق لفظ التصور والتصديق على العلم الحصولي  
 القديم لان يفي فيه قسما وهذا لا يجدي نفعا وما ذكرنا من سقوط ما قال صاحب القسبات في القسب التاسع العلم  
 الحصولي وهو العلم الانطباعي المستهدفة في الفطرة الثانية وهو المقسم للتصور والتصديق والعلم الانطباعي الغير  
 المتغير كعلم الحقول والجملة المنفعة عن ذواتها بحسب لوجود العيني في الفطرة الاولى واما حصولي وهو علم  
 الناسل لعاقلة بذاتها فالعلم الحصولي والعلم الانطباعي الغير المتغير ولا يوصفان بالتصور والتصديق ولا يفتسمان  
 اليهما واما ان يفتسم اليهما فنظر الى ان الغرض العلمي لا يتبع الا بالعلم الحصولي المحاوت فوسبب الى انه المقسم  
 للتصور والتصديق وما قال بعض الاعلام في بعض حواشيه بما يحصل ان علم الباري سبحانه وكذا علم العقول لمفقا  
 مطلقا منه ضرورة علمه والحضور لا يكون تصورا ولا تقابل التصور والتصديق لا يكونان الا حصوليين الحصوليين  
 لا يكون من ضرره الا حادثا فلا يخفى على المتبحر كلامه ان هذا فريفة بلا مرتبة لانه قال في التلويحات النظام الموجود في العلم

لا يصدر عن جوف محض ففي المبادئ العلوية تمثل صوراً أو يمكن على العقول التصور فعلم المبادئ كبقية نظام  
 الكل وما يجب ان يكون هو العناية وفي الاول لا يربط على ذاته وفي العقول يجوز ان يكون لفسادها امداً معلوماً بالتجربة  
 عن المادية وعدم الحجاب بينها وبين مبادئها ولو ازهرها وامكان الانتقاش وهذا ليس منه على ان علم العقول (بما سوى  
 خواتمها وصفاتها) ليس بمتصور بل هو علم حصول حصول صورها ونفوسها فيها ولو سلم ان علم العقول بما سوى ذلك  
 وصفاتها حضورى عنده فانما هو فيها تحتها لا فيها فوقها والا يلزم ان يكون علم السافل للعالي حضورياً مع ان صفاته  
 الاشراف قد صرح في كتبه بان الحضور بقدر النشاط والادراك بقدر الحضور واذ لا تسلط للسافل على العالي فكيف  
 يكون ادراك السافل للعالي حضورياً ثم ههنا كلام من وجهين الاول انهم قد صرحوا عن آخرهم ان العلم الحضورى  
 لا يكون تصور ولا تصديقاً وهذا لا يصلح على ما قلنا ان علم العلم حضورى وان العلم والمعلوم في الحضورى متحدان  
 ذاتاً واعتباراً اذ يلزم على ذلك كون العلم الحضورى تصوراً وتصديقاً بل بديهياً ونظراً ايضاً ولا ينفق القول بان علم  
 العلم له اعتباران الاول كونه مبدءاً لا كنهاناً نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضورى ليس بتصور ولا تصديقاً والثاني  
 كونه علماً بما هو غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار علم حصولى وينقسم الى التصور والتصديق وذلك لان التصور  
 وكذا التصديق حقيقة واقعية محصلة فلا يمكن ان تكون الحقيقة التصورية او كذا الحقيقة التصديقية باعتبار تصور  
 وتصديقاً باعتبار آخر لا يكون تصور ولا تصديقاً وايضاً اتحاد الملزومات يستلزم اتحاد الملامح فاذ كان العلم  
 الحصولى والحضورى متحدين ذاتاً واعتباراً يلزم كون العلم الحضورى متصفاً باليد بجهة والنظرية ايضاً فضلاً عن كونه  
 تصوراً وتصديقاً والثاني ما لقطن به بعض من قد سبغنا بالزمان وان كان صوره عن مثله من قبيل رمية من  
 غير رام وهو ان المشاهدات من اقسام البرهيات اتفاقاً لم تختلف فيه اثنان وقد قسمها الشيخ في الاشارات  
 الى ثلاثة اقسام وتقصيده على ما قال المحقق الطوسى في شرحها ثلاثة اصناف احدها ما سجد بحواسنا الظاهرة  
 كما يحكم بان الدارحارة والثاني ما سجد بحواسنا الباطنة وهى القضايا الاعتقادية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر  
 والثالث ما سجد بنفوسنا بالآلات كشعورنا بذواتنا وفعال ذواتنا ولا يخفى انه نفس في ان الشعور المتعلق  
 بوجود ذواتنا وفعال ذواتنا نوع من العلم الذى يسمى تصديقاً ولا ريب ان كل تصديق لابد فيه من التصور  
 والتصديق ههنا ليس مستقداً الا من حضور ذواتنا فيكون انقسم للتصور والتصديق مطلق العلم الشامل للحضورى  
 ايضاً وههنا طهر ان قول الشارح لا مطلق العلم الشامل آه محل بحث بقى الكلام في العلم الواجب سبحانه فالظاهر من  
 كلامهم انه لا يكون تصور ولا تصديقاً ولعل التحقيق ما افاد بعض الاعلام انه انكار كون علمه سبحانه تصديقاً



كونه كذا لانه تعالى اخرج عن نفسه بانه عليهم والعلم في اللغة التصديق المطابق الثابت المجازم وفي الحديث ان الله  
 صدق بازيد باطل في نفسه ايضا لان علم الباري تعالى مطابق لما المعلوم عليه في نفسه والا لزم الجدل وهو عالم  
 بانه مطابق وهو التصديق نعم التصور والتصديق في علم الباري تعالى ليس مثل التصور والتصديق فينا صفتان  
 زائدتان قائمتان بنا واما في الباري تعالى فنفس ذاته تصديق للصواب كما ان ذاته تعالى تصور للمفردات فان  
 التصديق امر يكون مبدرا لاكتشاف الثبوت الواقعي بحيث لا يبقى احتمال انقيض وهو فينا كيفية يعبر عنها بكبري  
 بالغا رسيته واما فيه سبحانه فنفس ذاته مبدرا لهذا النوع من الاكتشاف هذا كلامه وهو في غاية التحقيق والمثابرة :-  
 قوله فان مناط العالمية آه قد عرفت فيما سبق ان مناط العالمية عندهم كون الشيء مجردا في ذاته غير قائم بما دونه او  
 موضوع كالعقول المجردة والنفوس الناطقة لان يتجرد لعمل عامل كالصورة المأخوذة من الامر العيني المجردة  
 عن المادة تعمل العقل ومناط المعلوماتية كون الشيء موجودا بالفعل للذات المجردة ولذا اصدا علم النفس بذاتها وصفا  
 حضورها لان ذاتها وصفاتها حاضرة عند بلا واسطة الصورة وكذا علم المجردات العلوية بذاتها وصفاتها حضورها  
 لان ذاتها وصفاتها ايضا حاضرة عند بلا واسطة صورة واما علمها بما سوى ذاتها وصفاتها فليس حضورها بل هو علم  
 حصول لان مناط العلم على احدى ثلاثة اشياء وهو ان يكون المعلوم انفس العالم او ثقله او معالاه وطب سيران  
 الجوانات ليست عينها للمجردات العالمية ولا نعوتها لهما انما الاشتباه في كونها معلولات والتحقيق انها معلولات  
 للمبدء الاول بل ذكره واما المجردات العالمية وساقط في الفيض وليست هي علما جاعلة والشيء انما يجسده عند العلة  
 الجاعلة لا عند غيرهما من العلل فيكون علم المجردات بما سوى ذاتها وصفاتها حضورها لا يحصل كلام الشارح وفيه  
 كلام من وجوه الاول اننا لانسلم ان الاشياء لا تكون حاضرة الا عند علتها الجاعلة لا عند غيرها من العلل بل يجوز  
 حضورها عند غير العلة الجاعلة ايضا كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الجواهر العقلية تعقل بالبرهان  
 بمعادلاتها يحصل صورها فيها وقد فصله المحاكم بان الجواهر العقلية لها صفتان من التعقل احدهما علمها بمعادلاتها  
 وهو عين معلولاتها والاخر علمها بما عدلها لانها تعلمها بالشيء تعالى وتعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم تكون حصول  
 صورها على طريق الاشراف من المبدء الاول هذا كلامه ولا يخفى انه صريح في ان علم المجردات بما سوى ذاتها وصفاتها  
 من معلولاتها علم حضورها الثاني ان الغرض من هذا اثبات كون العلية القدسية اعني علوم المجردات بما سوى ذاتها  
 وصفاتها تصورات وتقريرات واشتات كون علومها بما سوى ذاتها وصفاتها حولية لا يقضي بذلك اذ خصص  
 لا يترك كون علومها حولية الا ان يقال انه اذا كانت علومها بما سوى ذاتها وصفاتها حولية فالأصل ان يكون

ذلك العلم المحصول حكايته عن شئ أم لا فالاول هو التصديق والثاني هو التصور كما عرفت الثالث ان كون حصول المحلول  
لعلمته بحسب وجوده (يعني مناطاً للعلم المحصورى) انما اضطره صاحب الاشراق وقد تبعه المحقق الطوسى كما سبق  
من نقل كلامه من ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولاً لا غيره ليس دون حصول الشئ لقابلية التبليغ المشائية  
لا يسلمونه ويقولون ان كون الحصول للفاعل اكد واوى من الحصول للقابل لا يدل على كون الحصول للاول  
على الجواز ان يكون تحقق العلم موقوفاً والاتجاه كما صرح به المحقق الدواني وغيره حيث قالوا من ان كون الشئ عالمياً  
يقضي وجود ذلك الشئ للعالم ووجود المعلول في الخارج وان كان لازماً لوجود العلوة فهو لا يترتب بالعلمة الا بحسب  
هذا النوع من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح للعلم بل نقائل ان يقول هذا كما يقال ان نسبة السواد الى قابلية  
بالامكان والى قاعده بالوجوب والنسبة الاولى ينشأ الانصاف فلان يكون الثانية نشأ الانصاف بالطريق  
الاولى وهذا مما لا يقول به نقائل اذا العلم بالشئ يقتضى نسبة مخصوصة ولا يجزى تحقيق نسبة اخرى وان كان كذلك اكد  
من تلك النسبة الرابع ان العلمة لما كانت مساكنة للمعمل متائرة له في الوجود فلا يكون حضورها حضوراً تاماً وحقيقياً  
الشئ عند المدرك لا يكون مشهوراً بمجرد كونه مبدءاً تميزه وقياس العلمة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك القياس  
مستبعد جداً اذ الصورة عين حقيقة المعلوم او شجرة وشالمة وليست العلمة حقيقة المعلول ولا مثلاً كما كفاً له فقياها  
على الصورة قياس فهم مع ظهور الفارق الخامس ان القول بان الشئ انما يكون حاضراً عند العلمة اسباباً عامة  
غير بان العلم والمجرات ليست عالمياً جاعلة للمتمايزات انما هي وسائل في الفيض فلا يكون علمها باسوى ذاتها  
وصفات حضورها متفاوت الماصح به في بعض حاشى هذا الشرح في تنقيب علم الواجب كما مر فكل من ان مجرود المدعاة  
بين مجردين مستلزم لكون علم احدهما بالآخر حضورياً اذ على هذا التقدير يكون علم المجرات بعضها بعضاً حضورياً كذا  
يكون علم المجرات الثلاثة والناطقة ايف حضورياً فلا يكون العلم المحصورى للمجرات متحققات ذاتها وصفة انتزاعيل  
يكون علمها باسوى ذاتها وصفة انتزاعيل حضورياً ويكون المعلول المجرود حاضراً عند غير العلمة اسباباً عامة ايف في جملتها  
حتى به نفسه في هذا المقام كما لا يخفى على ذوى الاحلام قوله وان كانت بصورتها علم انهم قد استدلوا على انقسام  
سواء المشايير في المجرات العالمة بان النفس بالقياس الى معقولاتها ثلث احوال ادراك وزهول وشميان  
قال ادراك هو حصول الصورة المعقولة في النفس والزهول عبارة عن زوال الصورة عن النفس مع ان كان  
لا حافظة فهو عدم بالتمام الصورة فيها لا من كل الوجود بل مع امكان وجودها في اى وقت فثالث من غير تنقسم كسب جبرية  
والشميان زوال الصورة المعقولة عن النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا مع تنقسم كسب جبرية فهو عدم مطلق للصورة

في النفس فيها شيء غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة موجودة فيه ولا يمكن ان يكون ذلك الشيء جسما او جسمانيا  
 لان القوة الجسمانية قابلة للتشبيه الى الاجزاء وليس هو نفسا لان النفس من حيث هي نفس بالقوة في المعقولات  
 في بعض الاحوال الاوقات ولذا لا تلاحظ الصور المعقولة في اى وقت شارف لو كانت خزنة الصور هي النفس  
 لم تكن تلك فاذا انزلنا ما موجود في رسم فيه المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعالي فثبتت  
 ان الصور الكلية باسمها مفردة كانت او عقودا صموا في كانت او كواكب مرتبة في العقل الفعالي ومخزونة فيه  
 وما قال بعض الاعلام انه ان كون العقل الفعالي خزنة المعقولات المادية او انية انما هو على راسي المثالية وما  
 عند الاشراقية فلما قالوا ان علم العقول حضوري لا يمكن ان تكون العقول خزنة لها والا يلزم ان يكون علمها حيا  
 فثبتها عند جميع النفوس الفكرية فالظاهر انه رجم بالغيب وبني على زعمه ان صاحب الاسرار في دهر من توارى  
 الاشراقية فالتكون يكون علوم العقول العالية مطلقة حضورية مع انك قد عرفت من كلام الشيخ المقتول الذي نقلنا  
 سابقا من التاويجات انه قال يحصل الصور في الجردات العالية على ان النفس من حيث هي نفس سواء كانت  
 فكرية او غفيرة لا يمكن ان تكون خزنة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات ولعل انه يظهر من كلام  
 المحقق الطوسي وغيره ان الصورة في حالة الذبول موجودة في الخزنة وفي حالة السريان غير موجودة فيها والا  
 لكان الذبول والسريان واحدا وهذا الفرق انما يصح في المحسوسات واما في المعقولات فالفرق بين الذبول والسريان  
 ان النفس يحتاج في ادراكه الى شئ كسب جديد وهذا المعنى يتحقق في المعقولات بزوال الصورة عن المدركة مع زوال  
 المباشرة بين المدركة وبين خزنة تلك الصور في صورة السريان وزوالها عن المدركة مع تهاو المباشرة بين المدركة  
 وبين خزنتها بحيث متى شئت النفس وانتقلت الى تلك الصور فاصنت تلك الصور عليها في حالة الذبول فلما يدور انه  
 يلزم في صورة السريان زوال الصورة عن العقل الفعالي مع انه خالفه لاصولهم واليها يلزم اجتماع المتعديين اذا  
 كانت بعض المعقولات تشبه بالقياس الى بعض النفوس وذبوله بالقياس الى بعضها فيلزم زوال تلك المعقولات  
 عن العقل الفعالي حين طريان اشياء عليها وتهاوها فيه معا لطريان الذبول عليها وموجع لائقين وسعدا لعل  
 قد سهرنا تحقيق شريف وتقريره على ما فيه انما ان استعدا لنفس لتحويل الصور ابتداء بثلثها بالشد والضعف  
 والتقريب ليجد كما استعدا لتحويل الصور ثانيا بثلثها بالشد والضعف والتقريب البعدي فلا يزل عباقة عن وال بعورة عن المدركة  
 مع كون نفس مستعدة قبلها استعدادا قريبا لا تشخصا بامتنان ديارا وسريان عباقة عن وال بعورة عن المدركة مع عدم الاستعداد والتقريب  
 فطريان الذبول ليس على مقتول نفس ليس ليل على خزنتها في الجردات ولا يجب ان يكون لها على الذبول وسريان خزنتها

فصلنا عن ان يكون هي الجواهر المجردة ولم تقم دليل ثبات على وجود المجردات فضلا عن اختزان العقولات فيها  
قولنا في ثباتها بالنسبة آه لما ثبت ان علم المجردات بما سوى ذاتها وصفاتها حصولي وظاهري العلم المحض وفي قسم  
الى التصور والتقدير لما عرفت انه لا يخلو اما ان يكون صورة الحكاية بما هي لك او غيرا فالاول هو التقدير والثاني  
هو التصور فغير بيان كون علمها حصولية لا حاجة الى بيان انقسامها الى التصور والتقدير ولذا فرغنا من دليل ان  
ثباتها بالنسبة الى الكواذب مجرد والارتسام على سبيل الاختزان وبالنسبة الى الصواب يحفظ والتقدير يعمى فلا  
يتوهم ان نقر بقرينة ثباتها آه على ما قبله غير صحيح اذ لم يبين فيما قبل ان علم المجردات يكون تصورا وتقديرا  
يتفرع عليه ما فرغ من ان ثباتها بالنسبة الى الكواذب يحفظ فقط وبالنسبة الى الصواب يحفظ والتقدير يعمى  
وهذا ما نودى ما قال المحقق الرواني في عاشر شرح التجرى في جواب الاشكال القائل بان الدليل والسبيل  
يعرفان الكواذب المعقولات كما انها يعرفان الصواب فليزمن انقسام الكواذب في العقل الفعال ان خزنة  
العقولات كلها هو العقل الفعال فالمطابق لما ارشتم فيه من حيث تصديقه صادق وتلك الكواذب ان كانت  
مرتبعة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مسدقا بها فان الحافظة لا يلزم ان يكون مصدقا لما يحفظه ولا ان  
يكون مدكالا له الا ترى ان الخيال خزنة للصورة ليس مدكالا لها عند فهم والحافظة مخزن للمعاني ولا تذكرها فيجوز  
ان يكون شأن العقل الفعال مع الصواب يحفظ والتقدير ومع الكواذب يحفظ فقط وذلك لراية عن  
الشروط التي هي من تواجيد المادة لا يقال لا معنى للعلم بالحصول مجرد والمرد قائم بذاته فيكون العقل الفعال عالما به  
لانا نقول هذا انما يتلزم كونه عالما به من حيث التصور واستلزام حصول التقدير به بم والحاصل ان الاختزان  
انما تحفظ المعاني التي تعلق بها التقدير وذلك ليتلزم تصور ما ولا يلزم منه حصول التقدير بها فذلك كله وهو  
نفس في ان شأن العقل الفعال بالنسبة الى الكواذب انما هو الحفظ والتصور لا الحفظ فقط بدون الادراك وهو  
التصور وبالنسبة الى الصواب يحفظ والتقدير جميعا وقال في رسالة مشفوعة لبيان معنى المظالمية والارتسام  
الكواذب في المبادئ العالمية فلا يقتضي تحققها في نفس الامر لانها ليست صورة ادراكية لتلك المبادئ بل هي صور  
فيها على انسيبة في الخيال وعلى نحو المعاني الجزئية في الحافظة مع ان الخيال والحافظة ليستا بمرتبتين لها فثبات  
المبادئ مع الكواذب يحفظ فقط ومع الصواب يحفظ والادراك ونها مع كونه مناسبا لما قال في الحاشية ان  
لانه يدل صريحا على نفي ادراك الكواذب عنها به وعليه ورواها ان المبادئ العالمية لما كانت مجردات فلا  
ان يرتسم فيها شيء من دون ادراكها له اذ الادراك عبارة عن حصول الشيء عند الذات المجردة نعم لا يمكن لها ان

بها لبرائتها عن النقص واتساع التصديق لا يستلزم اتساع التصور الا ان يقال ليس مراده نفي الادراك مطلقا بل  
 النقص نفي الادراك عنها على وجه الادعاء فشاخصا في اختزان الكواذب المحظوظ على سبيل التصور دون التصديق و  
 او روي عليه محاصره بان الخزائنة التي فيها الكلام هي خزائنة العلم لا العلم والعقل الفاعل انما يكون خزائنة للتصديق  
 صادقة كانت او كاذبة لو ازنتمت وحصلت فيه هذه التصديقات اذ لم يكن التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزائنة بها  
 ولا بد في التصديق من مصدق والقول بان الكواذب مرشمة فيه من حيث الحفظ فخطا ولا يجب ان يكون الحافظ  
 زعما لما حظه انما يكون موجها لو كان العقل الفاعل خزائنة للمصدق به واما اذا كانت خزائنة للتصديق فلا وجه له بل  
 حصول التصديق بدون الادعاء لان نقص التصديق واتساع حصول الادعاء بدون التصديق واجب الحق الذي  
 في حاشية الجديدة على شرح التجريد بانه لا يخاف في انه لا معنى للخزائنة الا خزائنة المعلومات بمعنى ان يحصل اليها العلم  
 بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزائنة بها كما ان الخيال خزائنة لمذكرات الحس المشترك ليس  
 عالما به والحافظ خزائنة لمذكرات الوجدان وليس مذكراتها فتقول الخزائنة التي فيها الكلام هي خزائنة العلم لا العلم انما  
 اراد به انه لا بد ان يكون الخزائنة مطلقا مذكورة فهو موم وان اراد ان تلك الخزائنة بخصوصها كالك فهو موم في العلم بالتصديق  
 وتحقق عليه الغياث المصور بان قوله لا معنى للخزائنة الا خزائنة المعلومات غير مسلم لان الكلام في علوم النفس لا في  
 معلوماتها كالسماء والارض واعمالها مثلا فهي لا تحصل في النفس ولا في خزائنها ومعنى حصولها في النفس ان العلم  
 بها حاصل بها وكذا الخيال خزائنة للمصور التي تحصل في الحس المشترك وهي علوم معلوماتها الالوان والاشكال و  
 العلوم والروائح وغيرها وليس الخيال خزائنة لشي منها بل هي خزائنة لادراكها كذا الحافظ خزائنة لادراك المعاني المجردة  
 النفس تلك المعاني فظهر ان الكلام يهتدي في خزائنة العلم لا في خزائنة المعلومات كما توهمه ولا يخفى على ذي البصيرة  
 ان العلم عندهم عبارة عن الصورة الشخصية القائمة بالذهن المكشوفة بالحواس الذبذبية كما صرحوا به وهي عرض  
 شخص زهني قائم بالنفس او بالحواس وقد ثبت في محله ان انتقال العرض من موضوعه محال فلا يمكن ان يتصل  
 الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية او شبه شخصية الى الخزائنة فلا يحصل في الخزائنة حالة الذبول او النسيان الا الصواب  
 من حيث هي وهي العلم لان العلم عندهم عبارة عن الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف  
 بالحواس الذبذبية واما قوله كالسماء والارض آه فلا يخفى سخافته لانه انما يتم لو كان المراد بالعلوم الامور الخارجية مع  
 ان مراد المحقق بالعلوم الشيء من حيث هو هو وكذا قوله وكذا الخيال آه في غاية الازهين لان انتقال الصورة الذاتية  
 من حاشية الى حاشية اخرى محال وقد صرحوا في منتخب الالبصار في بيان مذهب الطبيعيين حيث زعموا ان الالبصار

انما يكون بالانطباع وان مقابلته المبصر للباصرة يوجب استعدادا لفيض به بصورة على الجليدية ولا يخفى في الالبصار  
 الانطباع في الجليدية والاخرى شي واحد شيئين لانطباع صورة في جليديتي العفيتين بل لابد من تادى الصورة  
 الى ملتقى العفيتين لمؤيد منته الى كس المشترك ان ليس المراد تادى الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى كس المشترك ان الصورة الشخصية تنقل  
 منها البصورة ان تنقل عن موضع الى موضع محال بل المراد ان يطباها في الجليدية بعد لفيضان صورة شلها على الملتقى فيضاً ثانياً  
 بعد لفيضان صورة كذلك على كس المشترك وهذا من فيما ذكره المحقق الدواني كما لا يخفى وعلقت تنظيرين باعلت ان  
 ما قال بعض المحققين من غيرنا على المحقق الدواني ان كلامه مع اثباته على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص النصوص  
 والتصديق بالعلم المحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين آخراته وبين ما هي خزانه له لا يفي برفع الاشكال  
 لان الاشكال انما هو في طرمان الذهول والنسيان على التصديق الكاذب من حيث هو تصديق ليس بشي كما هو في  
 الاول فلما عرفت سابقا ان اختصاص التصديق بالعلم المحصولي الحادث باطل واما الثاني فلان المطابقة  
 بين آخراته وبين ما هي خزانه له من جميع الوجوه والحيثيات غير لازم ضرورة ان اخیال خزانه الحس المشترك وانما  
 خزانه للوهم مع ان اخیال غير درك لمخزونات وكذا الحافظة غير درك للمدركات الوهم وبالجمله لا يجب المطابقة  
 بين آخراته وبين ما هي خزانه له في نحو الادراك بل لا يجب المطابقة في تعلق العلم وعدم تعلقه اليق واما الثالث  
 فاجاب عنه الشارح في بعض حواشيه بوجهين الاول انما لا نسلم مع وض الذهول والنسيان والتصديق الذي هي  
 كيفية غير ادراكية لاختصاصها بالصورة الذهنية نعم لما كان التصديق يستعمل حصول الصورة وهما عارذان ان لها  
 قيتوهم ونسبها للتصديق اليق وفيه نظر اما اولاً فلانه على هذا التفسير لا بد والاشكال بانها يترجم ان تمام الكاذب في نقل  
 الفعل عند طرمان الذهول والنسيان على علوم النفس لانه ليس بالنظر الى المقصورات لانها باسرها مطابقة للواقع  
 وموجودة في العقل الفعال فلم يلزم فيها التصديق فلاحاجة الى الجواب اصلاً كما لا يخفى واما ثانياً فلانه لا يجب  
 التصديق قد يزل عن النفس ويكون بحيث عني التفت النفس اليه حصل لها التصديق وقد يزل عنها بحيث لا يزل  
 بالثقات فلا بد من الفرق بين الحالتين فنحن كونه التصديق علماً غير نافع وما قال بعض الاعلام قد لا يجب  
 للواحق الادراك خزانه بل آخراته انما يكون للمدركات لا غير وبما يحدث بعد ادراك الذهول وجعل مع مدحها  
 في العقل الفعال فما يقضي منه العجب لما عرفت ان التصديق سواء كان علماً او لم يكن قد يطر عليه الذهول والنسيان  
 فلا بد من خزانه سوى اخیال والحافظة بناء على اصولهم واقول وبما يحدث آه فان اراد به ان العقل الفعال لا  
 بالبحر واليخل فسلم لكنه لا يجدي نفعا اذا العقل الفعال ليس خزانه الالهام في الحاصلة في النفس المبهولة عنها اوام

او النسبية لها لا للصفات الاخر القائمة بها ولا معنى لانتفاء الخزانة للصفات الحادثة القائمة بها هي خزانة لوان  
 اراد ان معنى العقل والجبر لا يحصل في العقل الفعال لو تصور بها النفس لطير عليها الذبول والنيان فيه غير  
 مسلم بل غير صحيح الثاني اناسلنا عندها للتصديق لكن يستحال في ادراك المبادى العالية لتعديتها بالكاواذيب بنظرها  
 العلوية انما الحمال كونها مصدقا بها تلك المبادى وفيه ما اتا وبعض الاعلام ان التصديق الحاصل في العقل الفعال  
 اما حاصل بطريق الوجود الظلي كما يجب بل صورة الحرارة ونحوها هذا النوع من الحصول غير كاف فان حاصل كلام  
 المقترض ان التصديق الذي هو علم واذا فان يشي لطير عليها الذبول والنيان فلا بد من حصوله في العقل الفعال  
 على هذا النحو واما حاصل بوجوه اصله فلا معنى لكونه غير مصدق فان قيام المبادى قريبا ما يصليها بوجوب حمل المشتق بهيته  
 فالجواب ان الخزانة لا تحتفظ بصورة سباسب علم وادراك وانما تحتفظ بمطهرها فانه من المبين ان العلم ليس الا انفس النظم  
 بالذهن وهذا الشخص غير محفوظ في الخزانة بل مثله حفظه محفوظ في الخزانة هو المعلوم لكن في ضمن شخص آخر لا يستحال  
 وجود الشيء من حيث هو لا في ضمن الشخص والمعلوم بهما الكواذيب انفسها وهي معلومة والنفس الغلبة الهوى على العقل  
 بحيث لها مناسبتة بها فيها هذا والتصديق بها فمعلوم هذا التصديق يكون محفوظا في الخزانة ذكرا كانه ولا يخفى شائنة  
 و اعلم ان صاحب الاسفار قد اعترض على المحقق الدواني بوجهين الاول ان ما في العقل الفعال هو انفسه  
 واقرى ثبوتها في اذنا فاقتران الموضوع للمحول اذا حصل في اذنا فمما كان الاقتران بينهما اقترانا ضيقا و  
 ارتباطا احدهما بالآخر ارتباطا متوازلا وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث لم يكن الاقتران بينهما من سببان  
 قوى ودليلي او من تخدس او من تجربة او غير ذلك فيكون الحكم منها باقترانها غير قاطع فهو شك او وهم وربما كان  
 الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع بالمحول في العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقترانا  
 متوكدا ضروريا جاهلا من سببان قويين وهما على هذا الوجه كاقتران احدهما في الطرف الخارج وليس معصدا في الحكم لا عينا  
 عن اقتران الموضوع بالمحول او اتحادهما في شخص الوجود في الواقع والثاني ان تصور والتصديق انما هما نوعان  
 من العلم الانطباعي الحادث في العقل الثاني فاما علوم المبادى العالية وعلم الحق الاول حل ذكره فليس شيء منها  
 تصور ولا تصديق فان علوم المبادى كلها عبارة عن حضور ذاتها العاقلة والمعقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية  
 بنفس حضور ذاتها العاقلة الثابتة له والاعراض غير حيزل وتأثير متانف وحصل لان كتمانها وتجاوزها وتجاوزها وتجاوزها  
 عنها بحسب جودها يعني وانما تعلم ان يراكم الاول في غاية السخافة لان المحقق الدواني انما نفى عن العقل الفعال  
 الاقتران الخاص في الكواذيب كما صرح به حيث قال شان العقل الفعال مع الصواب والمحق والتعدي لاني حيثما

ومع الكواذب حفظاً على سبيل التصور والتمثيل الاقتران العالم كما يفهم من كلامه على انه غاية ما ثبت مما ذكره ان  
 العقل الفعال غير مصدق للكواذب كما يدل عليه قوله واما اقتران الموضوع والمحمول آه وهذا لا يفهم المحقق الدواني  
 بل مؤيد الكلام كما لا يخفى على المتأمل واما ايراد الثاني فنحن من وجهين الاول انك قد عرفت ان مقتضى التصور  
 والتصديق انما هو العلم المحصول مطلقاً دائماً كان او قدماً لا العلم المحمولى بالحوادث كما اختاره تبعاً لاستناده والآثار  
 انه مخرج في ان علوم المبادئ العالية مطلقاً حضورية مع انه مخالفت لتصورها فهم كما عرفت فيما مضى ان اول ايراد  
 يدل على ارتسام صور الاشياء في المبادئ العالية واما الثاني يدل على ان علوم المبادئ مطلقاً حضورية فالعقل  
 الى نهايت مقاله واسلكه في سائر تفصيلاته حتى لا يدل على بعد آه اعلم ان بعض المدققين بعد ما عترض على المحقق  
 الدواني القائل بارتسام صور الدوايق والكواذب جميعاً في العقل الفعال وكون شأنها بالنسبة الى الموجودات  
 الحفظ والتصديق معا بالنسبة الى الكواذب احتفظاً على سبيل التصور بالوجه الثلاثة المذكورة في الدرر الجاليت  
 قال وما نسخ لي منها وان الكواذب انما تدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل العرف لا تقرر عندهم ان العقل  
 لا يعرض للنفس المجردة بدون معارضة الوهم ايما والعقل الفعال انما هو خزانة لمركات العقل العرف فلا يلزم  
 ارتسام الكواذب في العقل النعالي بل ان يتسم الكواذب في الحافظة التي هي خزانة الوجدانيات ولا يخفى انه يريد  
 عليه الايرادات التي اوردتها ذلك البعض على المحقق الدواني اما الاول فانه يعمل العقل الفعال خزانة للتصديق  
 فيلزم كون علمه تصديقاً وهو مخالف للجمهور على زعمه اما الثاني فلان الحافظة ليس من شأنها الادراك انما شأنها  
 الاحتفاظ فقط فلو اشتملت في الحافظة كانت لا يفر غير مدبرة بها فانتفت المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له  
 اما الثالث فلان الكلام في العلم التصديقي فلو كانت الحافظة خزانة للتصديق لما كان الكواذب يلزم ان  
 تكون مصدقة بها فانهم ولا يخبط قول قد برهني في الحاشية اشارة الى ان فيه مناقشة ظاهرة لان الحافظة  
 خزانة لما يدركه الوهم والعقل مجازة الوهم هي المعاني الجزئية كالصدائق والعداوة بين شخصين وليست خزانة  
 لما يدركه العقل العرف بل معونة الوهم اعني الامور الكلية والجزئيات المجردة وان كانت القوة الوجدانية قد تداخلت  
 فيها بنوع من المداخلعة والفرق بين المداخلعة الوجدانية ومركاتها يظهر لمن تتبع كتب القوم والذهول قد يعرض  
 في القضايا الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامها في المبادئ العالية انتهت واجاب عنه بعض ناظري كلام المتكلمين  
 بان كلام بعض المدققين مبني على ان المدرك مطلقاً سواء كان مدركاً للجزئيات المجردة او مادية او للكميات هي  
 النفس والظن التي هي مدركة عند البعض كالحس المشترك والوهم والتي هي غير مدركة اتفاقاً غيرهما منافع للملك



كما هو الحق بمعنى كون الحافظة خزانة للوهم انها خزنة للمدركات التي ادركتها النفس بمداخلته الوهم فلا وجه لتخصيص المدركات  
 بالمعاني الجزئية بل لانه لا فرق بين المعاني الجزئية والتعقبات الكاذبة الكلية في كون كل منهما مدخل الوهم بمعنى  
 كون الخيال خزنة للعقل المشترك كونه خزنة للمدركات التي ادركتها النفس بمداخلته احسن المشترك بمعنى كون العقل  
 العقل خزنة للعقل كونه خزنة للمدركات التي ادركتها النفس بالادخال الوهم ومن شبه قال ذلك لبعض في حواشي شرح بيضاكي  
 القول للنفس ثلث خزائن الخيال والحيوانية والعقلية فقال هذا الكلام في غاية السخافة لان الحافظة انما هي خزنة  
 للمعاني الجزئية التي تدركها النفس بتوسط الوهم لا للمعاني الكلية التي تدركها النفس بلا واسطة قوة جسمانية  
 وان كان يهمل في الوهم فالكونية الكلية انما تدركها النفس بواسطة قوة جسمانية غاية الامر ان الوهم يغليظ العقل فيصدق بالكونية ان  
 الكونيات الكلية يدركها العقل بواسطة الوهم وبقية بين يدرك العقل بواسطة الوهم وبين يدركه بلا واسطة وان كان الوهم يهينها ليعليط  
 في ادراكه يقول الشيخ لان الحافظة خزنة لما يدرك العقل المراد بان الحافظة خزنة لما يدرك العقل بواسطة الوهم وكذا قوله ومدركاتها  
 اذ المراد بمدركات الوهم مدركات العقل بواسطة الوهم فاستناد الادراك الى الوهم مجاز من حيث انه واسطة في  
 الادراك وهذا شائع ذائع في كلامهم قال الشيخ في الاشارات والفيض فان الحيوانات ناطقتها وغير ناطقتها يدركه  
 المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متناهية من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير  
 محسوس وادراك الكلبش معنى في النعجة غير محسوس وادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم بحس بانينا هذه فخذك قوة هذا شأنها و  
 ايضا فخذك وعند كثير من الحيوانات الوهم قوة تخففها هذه المعاني بها يحكم بها غير الحافظة بها وقال شارحها المحقق هذا  
 بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فتدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتناولها الحواس اليها كما ادراك الحيوانية و  
 الصداقة والمواظقة والتمسك من أشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها كما تدركها الحواس  
 من الحواس دليل على متانتها للمعاني المشتركة ووجودها في الحيوانات الوهم دليل على متانتها للنفس الناطقة وهذا  
 صريح في الطلاق المدرك على الوهم مع انه قال في جواب اعتراض الامام الرازي حيث استعرض على قولهم سفي  
 اثبات احسن المشترك انما يحكم على هذا الملون بانه غير هذا الطعم وعلى صاحب هذا اللون بانه وما حسب هذا الطعم واما حكم  
 بين اثنين لا بد وان يدركهما فمدرك هذا اللون وهذا الطعم لما احسن لظاهره وهو بطول كل واحد من الحواس الظاهرة  
 لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السببية وهو حس المشترك بان  
 انما يتم لو كان احكامهما احكاما واحدا اذ كان احكامهما هو العقل فلا يتم اصلا لان احكامهما على زيد بانه انما كان احكامهما شيئ  
 على شيء اذ ان يجب ان يدركها او لا يجب فان لم يجب لطلعت حكمهم وان وجب فالحكم على زيد بانه انسان لا بد وان

يكون مدركا لها لكن المدرك للانسان الذي هو الكل انفس فيكون المدرك لذية النفس ايضا واذا كانت النفس مدركة  
 للجبريات فلم يجز ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا العلم هي النفس ايضا فيحسب ان النفس مدركة  
 لها ولكن لا حد لها بل لا والله لا غير ان العلم انهم مع القول بكون المدرك لصور الجبريات المحسوسة ومجانيتها هي انفس  
 يطلقون المدرك على القوى الجبرانية ايضا كونه آلات الادراك انفس وبما ذكرنا ظهر ان الكواذب الكليية ليست مدركة  
 للنفس باعانة الوهم انما المدرك بمجموعة الوهم المعاني الجبرية نعم الوهم يغلط العقل في التصديق بالكواذب الكليية فلا يمكن  
 ان يكون الحافظة خزائن للمدركات انفس اصلا وما قال بعض المدققين في حواشئ شرح بيابك النوران للنفس ثلث  
 خزائن الاحمال والحافظة والعقل الفعال ان اريد به ان ينهال الحافظة خزائنا للمدركات انفس اعني الاسرار  
 الكليية التي تدركها النفس بلا واسطة آلة جسمانية فلا يخفى انه سعة ظاهرة البطالان اذ لا يمكن ان تسام الصور الجبرية  
 في قوى الجسمانية كما تقرر عندهم وان اريد بانها خزائنا للمدركات التي تدرك بتوسط الآلة الجسمانية فجاء بالحقيقة خزائنا  
 للصور كما صدر في الحسن لشيء من المعاني الجبرية المرتبة في الوهم وليست خزانة للنفس صلا ثم بينها كلام آخر فاذا  
 الاستناد الاول انه ابى فيه وهو ان ادراك الكواذب الكليية على تخمين الاول اللاحق والشا في تصور ما والوهم انما  
 المدخل له في النحو الاول من ادراكه فانه يغلط العقل فيدعي بالكواذب ولا يدخل للوهم في النحو الثاني والذبول لنتيائنا  
 قد يعبر ان على الكواذب الكليية المتصورة فيجب القول بارتسامها في العقل انما لا يمكن القول باختزانها في الحافظة اذ  
 لا يدخل في تصور الكواذب الكليية للوهم اصلا فاحت ما فاده المحقق الرواني قال المصنف وهو الحافظ عند المدركه علم ان الشايل المبرك  
 للعلم في كتب تقوم لما لم تكن تتناول جميع انحاء العلم من الحسولي والحضورى وعلم الواجب سبحانه بذاته وبغيره وعلم الممكن بالظن  
 الاما يذسوار كان محل ارتسامها انفس والآلات فسر هذه التفسير لتشمل جميع اشياء لكن الظاهر انه تعريف لغوي للعلم والادراك  
 كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في شرح قول الشيخ ادراكا شي هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدركه انه ليس  
 بتعريف الادراك ولا لم يتجاش فيه عن ايراد لفظ المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة انه حال المستحرك بل هو  
 تعيين للمعنى المسمى بالادراك التمييز في الاحساس والتحصيل والتوهم والتفعل وان كان ذلك المعنى واضحا غفيا عن التفسير  
 والتعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يريدون تعيين الاشياء المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كما  
 مثلا يبرحوا حالها في في التساوي في تلك الاشياء ارام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها والغير فهم كثر من  
 الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجبرية بآلة والمقولات بذاتها ان المدرك للجسمانية بآلة  
 هي الآلة لا انفس كونه عليهم انهم يقولون انفس لا تدرك الجبريات وطول الكلام في ذلك حجة اعتراضاتهم

وتبين ما هم عليه من قولهم على ما قاله الحكماء من أن ما ذكره الشيخ ليس شرافاً لا أدراك بل فهم من استعماله  
 وفي تعيين معناه فانه ان كان احد ما ان يقول على الاحساس والتحصيل والتوهم والتفكير فحينئذ يتعرف حاله انه متناول على  
 او شكاً في الثاني ان الظاهر من في الفلسفة فهو ان كلامهم ان ادراك الحركات الالهية وقد بين في ما يخصه من  
 معنى الادراك ان الادراك سواء كان بآلة او بغيرها صورة المدرك المحاضرة عند النفس ان كان بالقوة الحسية  
 فالصورة تحصل في الآلة والمدر في الآلة المستبين النفس قوله سواء كان لنفسه او لغيره كما قالوا ان العلم ان كان  
 نفس له علمه وعينه بلا تغاير اصلاً فهو حضورى والخصوصى فالعلم والمعلوم في العلم ان يكون بالآلة ان كان  
 بالآلة لا ركن احده في الذهن من حيث انه قائم بغيره بالحواس الالهية علم ومن حيث هو غير متناول على الآلة  
 الاكتفاء بالحواس الالهية معلوم كونه في تقدير الله تعالى داما اعلم كونه في تقدير العلم المتكامل متناول في الآلة والادراك  
 وذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان مناط العلم عليه عند كون الشيء مجرداً في ذاته عن المادة وهو شيئاً لا يتناول على  
 ومناط العلم عليه ان يكون الشيء موجوداً بالاعتقالات للذات المجردة ولما كانت النفس مجردة عن المادة وهو شيئاً لا يتناول على  
 كانت عاقلة لذاتها بنفس ذاتها بلا ارتباط صورة وصول اشلال ذاتها وكذا ذاتها بالاعتقالات بالادراك بالادراك  
 كما قال الشيخ في التعاليقات ان وجوداً من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما ادرك شيئاً آخر بالادراك في وجوده  
 ذاتي لكن ليس له ولا اثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكه لذاتي الالهية بوجودة في ادراكه في وجوده  
 لم يتجلى في ادراكه لذاتي الى ان يوجد اثر في سوى ذاتي اى لا يتصل عن ذاتي وثنى آخر ان ادراكه ذاتي وكان ادراكه  
 لذاتي من اثر يحصل في كيف ادرك ان هذا الاثر هو ذاتي له لا على علمت قبل ذلك فكذلك ادركه من ذلك الاثر  
 بعلمه من العلامات الفرقات واذا حضر ذاتي في ذاتي او في ذلك ذاتي ثم حكم بان ذلك الاثر هو ذاتي وثنى آخر ان  
 اجتمع بين ذلك الاثر وبين ذاتي فحكموا اهل هذا الاثر في حكمه ذاتي يكون قد سبق ادراكه لذاتي لا من ذلك الاثر فان  
 قيل فمن اثر آخر كان حكمه ذاتي في ذاته فيكون ادراكه لذاتي لا اثر بل هو صورة ذاتي  
 في الايمان الى الوجود في اثر لذاتي واذا ادركت شيئاً من غير ان يكون له وجوده في العلم ان ادراكه له  
 العلم فاذا ادركت ذاتي من اثره جدي في وليس الا لوجودي في الايمان الى الاثر في ذاتي وثنى آخر ان ادراكه  
 اتم على صور ادراكها من الروايات ادركت ذاتي انتهى وبذلك الكلام نص على ان النفس تتقدم عن المادة وهو شيئاً  
 لا يتناول على ذاتها بنفسها لا يحصل الا بصورة من ذاتها في ذاتها فيكون مصداقاً لعلهم في علمها بذاتها شيئاً  
 ذاتاً باعتبار ان العلم اتم من ذاتها في ذاتها فيكون مصداقاً لعلهم في علمها بذاتها شيئاً



في ذاته هو وجوده للمادة فكان وجوده بعينه عقله لذاته واما منه بازاء العاقلة فهو ما منه بازاء المعقولة الا ان كانت  
 بينه وبين الذات العاقلة لمعقولات هي غير حاسمة باعتبارك ان ذاته لها هوية مجردة لذاته عاقلة وحكمة ان ذلك  
 منه بازاء العاقلة وباعتبارك ان هوية المجردة لذاته معقولة وموضوعة بذاته بازاء المعقولة لا على ان في ذاته احد  
 الاعتبارين بخلاف الآخر في اختلاف الاسم تتبع اختلاف الافعال كما حصلت بالمقابلة ولو كان الامر كما ينبغي لاختلاف  
 في تفاوت اعتبارات المبدأ الاول القوي الواجب بالذات تعالى ذكره بحسب العاقلة والمعنوية وسائر شئون  
 والصفات التي تكثر بحيثيات في ذات نفسه مجردة وبطلان الاشراك صريح وخرج في معرفة اعتبارات  
 وبطلان الحكم بالمراد الا ان يتعالى عن المثال ذلك مقتضى قدوسية ويرفع عن مشابهة احدية فليس هناك الاكثر  
 الا ما يتجسد لسلوك الانسانية من المتماثلة بينه وبين غيره وحقيقة الوجود بالذات ينبغي ان يكونا جارية  
 التفسيرية الكمالية بحيث يكذب تصور حقيقيين كما ليقين على الاطلاق ويصدق الطلاق اسماء بحيثيات الكمالية بالاسم على  
 الحقيقة الواحدة الحق على ان لا يتكثر اعتبارات الذات ويكون انما المتكثرة حقيقة التسمية فقط وكبرياءه على عن ذلك  
 كلمة بذاته لا يخفى على المتوقفة البهيمية لا يول بلا طائل او المحقق الذي انما يقول بالتفاوت لا اعتباري في العلم  
 والمعلوم في علم النفس بذاته او انما في علم الواجب تعالى فهو قائل بكون ذاته تعالى بنفس ذاته عاقلة ومعقولة  
 صريح في كبرياءه بان علمه سبحانه حضوره وان حضوره انما عند نفسه قد يكون بعدد الغيبة وهو في نسبة ونسبته قد  
 يكون للوحدة والتفاوت الاشمية فلا يستدعي المتأخرة ولا يلزم من القول بالتفاوت الاعتباري بين الذات والمعلوم  
 والمعلوم في علم النفس بذاته القول بالتفاوت بين العاقل والمعقول في علمه تعالى بذاته فالمراد من التي ذكرها صاحب  
 الانق البين لبقوله ولو كان الامر لا يدري وجهه قال بخلافه لما دى فان وجوده آه فانما يصح في الماديات  
 بغيره الامور السالبة في المادة الا في كبر المركب من المادة والصورة كما لا يخفى بقى هو كلام من بعده منها اني فقال  
 الشيخ في التعليقات انما يدل على ان علم النفس بذاته ليس بحسول من عودتها فيها ولا يدل على ان علمها بذاته ليس  
 بعدة زائدة قائمة بها ولا يتكشفا كما عليه الحال في التنازل لعل تعالى فهو انما لا يعلم ان يكون العلم والمعلوم في علمها  
 تفاير بحسب لمصادق الابد من العاقلة والمعنوية يكون لنا ان نصف بها والاقبال ينبغي به في باقية او الموصوف  
 في المعقول يستند وان يتفكر في العاقلة في المتكثرة في الاستعداد والاولى في سائر عاقله وبطلان التنازل في المعقولة  
 واجيب بان العاقلة والمعنوية من الصفات النفسانية التي مصادق علمها نفس ذات الموصوف فيكونان ذاتي الثبوت اياها  
 كما اوجدوا الواجب تعالى واوردت عليه في بعض تعليقاتي في بانه ان اراد كبرياءه وذاتية الثبوت لهما ان كبرياءه لا يمتنع من العلم

لا يجعل الذات لا يجعل مستانف كما هو الظاهر من النظر فيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلة ووصف المعقولة لنفسه  
عن نفس ذات النفس كون النفس بنفس انها مصداق لا يجعل بذين الوصفين ان يكون ذاتك لوصفان ووجهي بالشئ  
لها بذل المعنى اذا لم يجعل الذات فليست هي ذات مخرج ان يسلب عنها ذاتها واثباتها فلا يكون بذان الوصفان ووجهي بالشئ  
لنفس بمعنى كونها غير معللين اصلا وان ارادوا بانها غير معللين يجعل مستانف فليس كمن رجح قوله كالموجود والموجود ليس في  
محله وجودا واجب سبحانه ليس معللا اصلا لا يجعل الذات لا يجعل مستانف الا يلزم كون ذات سبحانه مجهولا الى الابد بالثبوت  
اذ لا معنى لكون الوجود مجهولا ومعلوم الا يكون مشترا انشرا كك اذا لا تقر له سوى الثبوت المنشأ وبعض الخطين المستطيق واجب  
عن انفرادي وقال المراد بالوجوب ههنا اللزوم وهذا كما يقال الزوجية واجبة للثبوت للارادة بمعنى انه لا يحتاج في ثبوته لها  
الى حقيقة ثابتة والوجود عين المهيبة بمعنى انه لا يحتاج في صدقه الى امر آخر ونظيره كقوة ففرض المحييان العاقلة المعقولة  
من لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى حقيقة اخرى والا يلزم للمجولية الذاتية كالوجود بالواجب فلا بد ان  
يكون العاقل نفس لمقول هذا كلامه انت تعلم انه في ان محض للصفة لا اصلا بل هو بالهياتين كشيء منه بالبيان اما اوله  
فلان المحييين قد صرح بان وصفه العاقلة والمعقولة من الصفات التي مصداق محملها نفس ذات الموصوفين بلا حقيته  
فيكونان ووجهي الثبوت لنفس ذات النفس اذا كان المراد بالوجوب اللزوم كما لو صرح في المهورا يكونان لازمين للنفس  
كالزوجية للارادة ومصداق اللزوم لا يمكن ان يكون نفس ذات اللزوم لان اللزوم من العواضف مصداق لهما  
اي عارض كان لا يمكن ان يكون نفس ذات المعروف بل يدوان يكون مصداقه امر ذاتا على ذاته والاعمق عارضا  
بل بهيئة ذاتها واليها لو كان مصداق حمل اللازم نفس ذات اللزوم لم يكن المهيبة اللزومة قابلة للزوم وعروضه لها فعلى تقدير  
ان يردوا بالواجب اللزوم كما عي بطول باره المحييين راوا ذاتا فانها فلا الوجود على تقدير كونه بين المهيبة لا يمكن ان يكون  
من جعل اللزوم اذ لا يمكن رجح ان يكون عارضا للمهيبة اصلا والا يلزم كون المهيبة قابلة للوجود فليكن كونهها قابلة لنفسها  
الوجود على تقدير كونه عينا للمهيبة ليس حال اللزوم بالقياس الى الملزومات كما لا يخفى على من له فهم سليم واما الثاني  
فلانه على تقدير كون وصفي العاقلة والمعقولة ثابتين على نفس ذات النفس لا يلزم للمجولية الذاتية اصلا كما  
لا يخفى فتقوله والا يلزم للمجولية الذاتية الثابتة بلا معنى واما رابعها فلا قول كالموجود بالواجب بعد الاعتراف بان المراد  
بوجوب الثبوت اللزوم ليس له معنى بل هو كاصوات البهايم لان الوجود ليس بل لازم لذات الواجب تعالى والا  
صار وصفها عارضا لذاته تعالى لا عين له سبحانه كما هو الحق عند المحققين واما خامسها فلا يلزم تسليم جميع ما ذكره  
ان الموصوفين قد صرحوا به لا يندفع ايرادى على المحييين بل هو باق بجاله اذ ثبوت وصف العاقلة والمعقولة لذات النفس



كل مفهومين متضايفين مما يقتضي التام بينهما بوجوه من الوجود فضلا عن التقابل فان فهم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون وجودها  
 بعينها غير مفاهيم المعلوماتية بوجوه من الوجود جواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم لاعتبار بعضها كغيرها  
 كما لعالمية والمعلوماتية والتكرارية والتفكرية واستمداد واستعلاء والتفهم والتأخر لسهولة التقاطع بين طرفيهما في الوجود وبعضها  
 ليس كذلك كالعالمية والمعادنية وما يجري مجرى ذلك المحبوب للعائقي والمعتوق وغير ذلك فالذي يكون من اقسام  
 التقابل من المتضايف هو ما يكون من الضرب الاول لا يورث من الضرب الثاني وانت تعلم انه لا معنى للتقابل بين العالمية  
 والمعادنية لوجود الاختلاف بينهما كونهما متضادتين لا يتم ببلد اقسام التقابل الا بوجوب السلب لعدم والمملكة والتضاد و  
 التضايف وعرفنا المتضايفين بانها الامران اللذان لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وقالوا  
 ان الضيد الاخير لا يدخل المتضايفين كالألوهة والنبوة العارفتين لزيد مثلا من جهة غير نها صرح في ان المتضايفين  
 هما شيان مختلفان في ذات واحدة الا انهما يتفقان في ان طرفي الاضافة كالألوهة والنبوة لا يمكن ان تصبفا في شيء  
 واحد الا من جهة غير متماثلة ان يكون زيدا مثلا ابا له و ابنا له فلا بد من القول بالتغاير الاعتباري بين العالمية والمعلوماتية  
 في مرتبة المصداق وما زال بعض الاعلام ليس بين العلم والعدم وكنز الدين العالمية والمعلوماتية متضايفتين لوجود امار  
 مفهومهما من الاختلاف بالذات فنبه ان التماثل بينهما في العلم والمعلوماتية وكذا ان العالمية والمعلوماتية متكافئة مرتبة  
 لان العالمية المنتزعة عن الذات العارفة متساوية امان يكون بانها معلوماتية اولاً والثاني بهيوي البطلان اذ لا معنى  
 للعالمية بدون المعلوماتية وعلى الاول فالمعلوماتية التي هي بانها العالمية في علمها لا ينفك عنها امان ان يكون من مرتبة غير تلك  
 الذات او منتزعة عن غير ما والثاني ظاهر الجلال فتعين الاول فظهر ان بين العالمية والمعلوماتية في عالم الشيء بنفسه  
 تضاداً بلا شبهة فان قيل لا يستلزم ان يكون شيان متضايفين بالقياس الى شيء واحد يقال عدم كون شيئين  
 متضايفين بالقياس الى شيء واحد يقال عدم كون شيئين متضايفين بالقياس الى شيء واحد ليس كلياً فان المعارج  
 والمعارف فيها ما يعجب النفس وانها متضايفان فظهر مع ان الموصوف بهما ذات واحدة وخاصة ما يمكن ان يقال  
 ان كذا وكذا هو بمعنى عدم حقيقة الشيء عن نفسه من جهة نفسه او كذا الشيء بل انقسام امر الى غير عالمين هناك تضاد  
 ولا تضاد والتضاد انما هو بين العلم والمعلوماتية ما قام به العلم ودين المعارف بمعنى المطلق والعلم ليس هناك عالمية و  
 معلوماتية بل كمالها بين وانما يخلق العالمية والمعلوماتية متساوية هناك ان حقيقة ان ما يترتب على العالمية والمعلوماتية  
 هناك وان لم يكن منه عالمية ومعلوماتية بالمعنى المتعارفين وذلك لانهم قد صرحوا انهم قد صدقوا على شيء لا يقتضي  
 قيام مصدر الاستحقاق به ان كان يعرف بالحق بوجه واحد كما يقال الا انجبه فتعالي مع وجود ان الموجود وعرفا و



قام به الوجود و هو سبحانه نفس الوجود وليس معنى الوجود ما يتبادر ويوجهه العرف من ان يكون امرًا متبادرًا للوجود بل منبأه  
 ما يخرج عنه بالفارسية هسنت وكما لا يلزم من صدق اشتق قيام مبداء الاستحقاق لك لا يلزم من قيام مبداء الاستحقاق  
 بشئ صدق اشتق فان الصدق قائم بالهوار وليس بصوت والكلام قائم بالصوت وليس بشئ فافرض الوجود  
 هو و اعن المادة و نحو اشياء كان عالما و معلوما بالقيام صفة العلم به و الحق ان النفس مع حضورها عندها لا يكشف عنها  
 موهبة او ما يترتب عرض او جوهر بسيطة او مركبة مع ان ادنى درجات العلم ان يكون المعلوم متميزا وليس نفوسنا  
 متميزة اصلا الا بالاعراض فالتمحيق لتحقيق بالقبول ما يفيد ان مصداق العاقل في علم النفس والمجردات  
 بالنفس ما متبادر لمصداق المعتول و العلم هناك ليس نفس لمعلوم بل هو صفة انضمامية متبادرة للمعلوم و العلم هي الحجة  
 الا و اكنية المعبر عنها بالنش من مصادق العالم هي النفس شلا من حيث قيام تلك لصفة بها و المعلوم هي من حيث هي  
 و تقع تلك لصفة عليها كما ان مصداق المعالج فيما اذا عالجت نفس ذاتها هي من حيث قيام صفة المعالجة بها و مصداق  
 المعالج هي من حيث وقوعها عليها و الحاصل ان العلم صفة واحدة باحقيقة يعبر عنها بدائش يختلف باختلاف استعمالها  
 فان كان متعلقا امرًا فانها عن العالم كان لتعلقها به يتوسط صورته الحاضرة منه عند العالم بمعنى ان العلم متعلق بالصورته  
 اولاً وبالذات وبثانيها وبالعرض فيسمى العلم حصولا بالقياس الى ذلك الامر في الصورة لانه بالقياس اليه بواسطة  
 حصول الصورة وان كان متعلقا امرًا غير غائب عن العالم كنفس ذاته وصفاته والصورة الحاصلة في ذاته كان  
 متعلقا به بالذات لا بواسطة الصورة فيسمى العلم حضورا بالقياس الى حصول الصورة فالفرق بين العلم الحضور  
 والحصول انما هو كجوب حضور المعلوم بتوسط صورة و عدمه بذا يحصل كلامه التشرعيف ولا يخفى على النصف وثمة وثمة  
 قوله وسواء كان مرآة لما قد عدها بها ما خذوها قال بعض المدققين ان الصورة العلمية من اشئ قد تكون مرآة مثلية  
 وهي منقسمة الى المتصور بالكنة والمتصور بالوجه فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات ومتشاكسين بالاعتبار فالحاصل  
 بالكنة وان كانا بالعكس فالمتصور بالوجه قد لا يكون مرآة للملاحظة وهي منقسمة الى العلم بكنة اشئ والعلم بوجه اشئ  
 فان العلم ان يتعلق بالشي من حيث هو فالعلم بكنة اشئ وان تعلق بوجه من وجهه من حيث هو وجهه فالعلم بوجه اشئ انتهى ونظيره  
 ان الفرق بين هذه الاقسام بوجه منها ان المرآة والمرئي في العلم بالكنة متحدان بالذات ومتشاكسان بالاعتبار بخلاف  
 العلم بالوجه لانها متغايران فيه بالذات بخلاف العلم بكنة اشئ فانه ليس متغاير مع المدرك اصلا ومنها ان  
 الكنة والوجه في علم اشئ بالكنة وبالوجه يكونان متصورين بالذات ومقصودين بالعرض و اشئ المقصود  
 ادراكه بالعكس واما العلم بكنة اشئ فالصورة والمدرك فيه شئ واحد ومنها ان الصورة العلمية

في العلم بالكنه والعلم بالوجه تكون مرآة للملاحظة بخلاف العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء وفيه كلام من وجهه الاول  
 ان تصور الشيء بالحدائق قص اذا جعل مرآة لا يدخل في شيء من الاقسام الاربعه اما في العلم بالكنه فلا تنفكار لبيئته المشروط  
 فيه مع هيئته المدرك ضرورة ان الحدائق قص ليس عين هيئته المدرك واما في العلم بكنه الشيء فكلان الحدائق قص جبل  
 مرآة للملاحظة المدرك والعلم بكنه الشيء عبارة عن تشل نفس الشيء من غير اعتبار المرآتية واما في العلم بالوجه ووجه الشيء  
 فكلما هو لان الوجه فيها لابد ان يكون مغايرًا بالذات لهيئته المدرك والحدائق قص ليس كذلك الثاني ان الحدائق قص  
 اذا جعل مرآة للملاحظة المحدود فانه ليس تصور بالكنه لان الحدائق قص ليس عين هيئته المحدود بل جزئها فيكون تصور  
 بالوجه مع ان الذات متحد بالذات مع الهيئته فان جعل الذات عين جبل الذاتي واجيب عنه بان اتحاد الذات  
 مع الذاتي في الوجود الخارجي اتحاد بالذات فاذا وجد الذاتي في الذهن وجعل مرآة للاستدخ فيكون اتحاد  
 الهيئته مع اتحاد بالعرض ولا محذور في ذلك لاختلاف الوجودين ففي الوجود الخارجي الاتحاد بينهما بالذات  
 وفي نحو الوجود الذاتي اي اذا تصورنا الشيء بمجرده الاتحاد بينهما اتحاد بالعرض فان الكل لا يوجد بمجرده وجود  
 حقيقة في هذا النوع من الوجود الذاتي وفيه ما قيل ان الحدائق تمام الوجود غير متحد مع المحدود عين هو مرآة للملاحظة  
 فان الملتفت اليه عند بعض المتفكرين يجب ان يكون حاصله وتبعه الشارح الذي جريامنه على سجيته فالصواب  
 ان يقال المراد بالاتحاد بالذات العينية بان تكون المرأة تمام هيئته ما هي مرآة له فالعلم بالكنه عبارة عن العلم  
 المتعلق بالحدائق في بان يجعل مرآة للملاحظة المحدود واما على ما ذهب اليه الشارح تبعًا لبعض المتفكرين من  
 عدم حصول صورة المحرور عند التقدير واما على ما ذهب اليه الجمهور من كون الحدائق كاسنة لحصول المحدود فالحدود  
 يحصل نفسه انها الى كاسب فليس للمرآة للملاحظة المحدود فهو علم بكنه المحرور غاية الامر انه يحصل بعد حصول الذاتيات  
 فلا فرق بين العلم بالكنه وكنه الشيء في الاطلاق بل يطلقون كلاهما في معنى واحد وهو حصول هيئته الشيء كما قال  
 المحقق الرواني في حواشيه القديمة على شرح التجربة يعني لتصور الشيء بالكنه ان يكون بنفسه مثلاً في الذهن الثالث انه اذا لم  
 يحصل صورة المحدود في الذهن بقي مجهولاً وانما هو ملتفت اليه هو شبه بالوجه الذاتي غاية الامر ان يكون هذا الوجه تمام العلم  
 بالكنه ليس لا يحصل فيه الشيء بنفسه سواء حصل بهيئة او كاسب الرابع انه يلزم ان لا يدخل علم الجزئيات النوع في علم الشيء بالكنه  
 لان الجزئي لا يكون كنبه تعلم تحقق المرآتية المتعبرة فيه وليس يدخل في الاقسام الباقية الوجودية بل ينحصر في الاقسام الاربعه الخارجية  
 ينحصر في علم الانسان بالحيوان الناطق اذا لم يحصل مرآة للملاحظة اذ لا يصحق عليه علم بالكنه ان الله المرآتية ولا يعلم بكنه الشيء في  
 هذا الشارح بعض الاعلام قد بقوله في بعض حواشيه حيث قال من الحاسب ان يعتبر العلم المتعلق بالوجه بان ان يكتسب منه العلم

قسما من العلم ولا يعتبر العلم المتعلق بالحد التفتيلى من دون ان يصير مرة ملاحظة المحذور مع ان الثاني آخر  
 بالاعتبار لانه مستخدم بالذات بخلاف الاول ولا اقل من التساوى كيف وعدم الالتفات الى صاحبها شئ  
 بينهما وكذا النفس الامتصاصية في السوس ما قال بعض الكملاء العلم بوجه الشئ ليس في الحقيقة قسما خاصا لان  
 الوجه في العلم بوجه الشئ اذا لم يكن مرة ملاحظة فلا يكون الشئ معلوما اصلا فالمعلوم ليس الا الوجه وهو  
 حاصل بنفسه فيدق في العلم بوجه الشئ ولم يكن قسما آخر من العلم وما قال المتأخر في الحاشية الفرق بينهما  
 ان المعرفة احاصلة اذا لم يكن مرة ملاحظة شئ فان حصلت من حيث انها غرضية او خاصة شئ ما فهم بالقياس  
 الى ذلك الشئ علم بوجه الشئ والا فهم بوجه الشئ كما كانت مثلا اذا حصل في الذين باعتبار ان غرضي للانسان  
 فان لم يكن مرة ملاحظة كان بالقياس الى الانسان علما بوجه الشئ وبالقياس الى نفسه علما بوجه الشئ وكون التفتيلى  
 الواحدة علما بوجه الشئ وبوجه الشئ مخصوص بالعرفيات واما الذاتيات كالحيوان الناطق مثلا اذا لم يكن مرة ملاحظة  
 الانسان وحصل في الذين من حيث انه مدلل انسان وكنهه كان علما بوجه الشئ مطلقا سواء رقيس الى الانسان او  
 الى نفسه فثالث انتبهت فلا يخفى ما فيه لان كلامه في الشرح نص على ان العلم بالكنهه وبالوجه يكون احصا في الدنيا  
 مرة ملاحظة ما فهمه لتصوره وان العلم بكنهه الشئ وبوجه الشئ لا يكون لك فاذا امكن في علم الوجه ان يلاحظه والوجه  
 الا بان يكون مقصودا بالذات وسمى ذلك علما بوجه الشئ فكيف لا يمكن في علم الكنهه ذلك بان يلاحظه اذ الكنهه لا بان  
 يكون مقصودا بالذات والفرق الذي ذكره في الحاشية تحكم غير مسموع فثالث جدا وقال بعضهم ان العلم بوجه هو  
 ان يحصل وجه الشئ لامن حيث انه وجه له اى مع قطع النظر عن ملاحظة كونه وجهيا والعلم بكنهه هو ان يحصل كنهه  
 من حيث انه ليس وجهيا لشيء في الواقع وفيه انه لو لم يلتفت في العلم بوجه الشئ الى ذي الوجه اصلا لم يكن علما لشيء لانه  
 لم يحصل في الذين لم يلتفت اليه فلا وجه لجعل العلم بوجه الشئ علما لشيء على انه لا يخفى العلم في الاتحاد والارتباط  
 الكلام في العلم بالكنهه ايضا يجزى مثل ذلك فان الكنهه ايضا له اعتباران الاول علمه بنفسه مع قطع النظر عن كنهه  
 علمه من حيث انه كنهه لم يتغير ان العلم بوجه الشئ هو ان يحصل وجه شئ بحيث يلتفت الى ذي الوجه لكن لا يلتفت به  
 الالتفات اليه بخلاف العلم بالوجه فانه يتقدم به الالتفات الى ذي الوجه وسقوله فظاهر مع ان الالتفات الى الشئ  
 مع عدم قصد الالتفات اليه مما لا يفهم مقصوده له انما يتفطن من تفصا حيف البيان ان العلم على قسمين لانه انما يتفطن  
 به حيث الشئ فهو العلم بالكنهه سواء كانت المعرفة الحاصلة في الذين مرة لاولا والا فهو العلم بالوجه والفرق بين  
 العلم بانائه وكنهه الشئ في نحو العلم والاكتشاف والعلم انه قال المحقق الرواني في الحاشية القديمة معناه فهم الشئ

ولكنه ان يكون هو بنفسه متمثلاً في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلاً بل بالصدق عليه لكن يتوجه لنفس  
 الى بالصدق هو عليه فالمرئى في الاول متحدان بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحاداً بالاعتراض  
 وتحقيق ذلك ان اتحاد الشئ بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من اتحادها بالعرضي الصادق عليه فان الاول اتحاد  
 بالذات والثاني اتحاد بالعرض او مصداق ذلك الاتحاد هو قيام سبب الاستتقاق به حقيقة او واقعه ارا او يمتد  
 هو هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق ذلك لكل مختلف فيها فاذا وجد  
 فرد من المهيئة في الخارج كان ذاتية موجودة فيه بالذات وعرضية موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للمهيئة  
 المعرضة ليس عارضاً للعرضي فانه مختار له بحسب المهيئة ولا يحتمل نعم له معها علاقة وارتباط فيتمصف بالاتحاد وتطير في  
 العقلان والشيء مثلاً من حيث عارض البياض وكما ان وجود المهيئة في الخارج ينسب الى عرضياتها بالعرضي ككسب  
 وجود عرضياتها ينسب اليها بالعرضي اذ انتمت النفس بها اليها اى ان لا دخلها بحسب ينطبق عليها فينبغي ان تكون  
 الوجودية في اورد عليه معاصره بوجه منها ان المنصور بالوجه لم يكن متمثلاً في الذهن لم يكن معلوماً لان العلم  
 عياناً عن الشيء واذا لم يكن معلوماً لم يكن التوجه اليه بالامر الصادق عليه لا يغيره لا يمنع التوجه الى مجهول في اتحاد  
 منه المتيقن بانه كما ان الوجود معلوم بالعرض بمعنى انه قد علم بالاتحاد معه في نحو من اخبار الوجود ككسب متمثل بالعرضي  
 في كماله انشئ وكيفية يتوهم انه اذا علم الكاتبة بان كان كنه الانسان متمثلاً في الذهن مع انه ليس في الذهن الا صوتاً وان كان  
 واذكره من انه لو لم يكن معلوماً لم يكن التوجه اليه متقدماً بان المراد بالتوجه بالخطا لوجود على الوجه الذي ينطبق عليها فانما اذا  
 لا خفاء ان الكاتبة متمثلة على الوجه الذي يغير عن الافراد كما في قوله كمال كاتبة كذا فقد لاحظناه على ذلك الوجود بخلاف  
 ما اذا لاحظناه على الوجه الذي لا يصلح لذلك كما في موضوع العقيدة الطبيعية وهذا هو الفرق بين العلم بوجه الشئ وعلم  
 الشئ بالوجه لا يتوهم القاصرون من ان الفرق بينها بالذات او المعالوم في الصورتين هو الوجه في الحقيقة فيكون  
 في الصورة الاولى لم يلاحظ من حيث يصلح اللانطباق بخلافه الصورة الثانية ومخافة هذا الجواب في غير شئ في  
 من قبل ان يلزم عليه ان لا يكون علم الشئ بوجه من اقسام العلم كما لا ينبغي فالجواب في الاجابة عن هذا الجواب  
 ان يقال ان المخصوص في الذهن بالذات انما يجب في المتعاقبة بالذات فما يكون حاصراً في الالهي بالذات انما يجب  
 ان يكون معلوماً بالذات وما يكون حاصله بالعرضي يكون معلوماً بالعرض وفي علم الشئ بالوجه ذم الوجه معلوم بالعرضي  
 حاصله بالعرضي ومنها ان العرضي كالكاتبة مثلاً لو كان مختاراً للانسان في المهيئة ولا يحتمل في الخارج لم يكن عارضاً في كماله  
 ان يقال ان المهيئة على ما يقتضيه حمل المواظفة ولو كان بينهما تطير في العقل والشيء من العلاقة والاتحاد

لا مستقام فذلك ان يحكم باتحادهما في متعلق بالابان احدهما بعين الآخر الا ترى انه لا يصح ان يقال القطن في الثلج متحدان  
 بالمجمل لا يصح ان يقال احدهما بعين الآخر واجاب عنه المحقق بان حمل المواطاة هو الحكم لاتحاد اعم من ان يكون اتحادا بالذات  
 او بالعرض الا ترى انه قال في التجزئة بعد ذكر اقسام الوحدة وهو هو على هذا الخوف صرح بان مفهوم القضية مطلق في الاتحاد  
 قد عبر عنه بمرس اقسام الوحدة المتعارضة المتعارضة بالحمل كقولهم القطن هو الثلج في عارض البيان نعم المتعارضة بخصوص الحمل  
 ببعض اقسام الاتحاد وحمل الحمل في العرضيات بمعنى آخر لم نقل به او ما نقول هو ان مصداق الحمل يختلف لامتناعه اذ من  
 البين ان هذا الحمل معناه غير مختلف في المواد او رده عليه بان لما ادعى ان العرضي متعارض للشيء بحسب ابيته واجعل محققين  
 عليه بان لو كان ذلك لم يصح ان يقال مثلا الانسان كاتب ذكر في مرس الجواب ان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم من  
 ان يكون بالذات اى الاتحاد في ذاتي الطرفين او بالعرض اى في متعلقهما كما يقال القطن ثلج في البيان وذلك  
 انما يفيد لو كان الحكم في مثل قولك الانسان كاتب باتحادهما في متعلق لهما وليس كذلك ضرورة ان الحكم باتحادهما بنفسهما  
 ولو كان متغايرين بحسب الجمل لم يصح الحكم باتحادهما في ذاتيهما وتحقيق ان العرضيات المحمولة اتا وجودا في الخارج  
 ان معروضاتها متصححة لانشرعها فوجودها بالذات انما هو لمعروضاتها لكن العقل عين لحاظها ولحاط معروضاتها وجود  
 معروضاتها اليها بالعرض بمعنى ان معروضاتها متصححة لانشرعها وبعد الانشراح يكون لها وجود في الذين بالذات  
 لكنه ينسب الى معروضاتها من حيث ان مصداقها ومطابق حملها في الواقع معروضاتها فاذا وجد زيد في الخارج  
 وقام به السواد كان الاسود موجودا في الخارج بالعرض من حيث ان وجود معروضه وجوده في التقايم به السواد  
 ينسب اليه بالعرض من حيث ان معروضه مطابق لحمله ونشار لانشرعه واذا وجد مفهوم الاسود في الذين كان  
 الوجود الذي ينسب بالذات لمفهوم الاسود لكنه ان جعل مرآة للملاحظة زيد ينسب به الوجود الذي ينسب بالعرض من الى زيد  
 بمعنى ان اصدق عليه الاسود والحاصل في الذين في الواقع هو زيد فيبين المعروف والعرضي لتناكس في  
 الوجودين فتدبر ان المعروف والعرضي متحدان بالذات جملا ووجودا فاسد ان كان لك لا يمنع بقا المعروف  
 مع زوال العارض نعم التفسير باتحاد المعروف والعرضي باتحاد القطن والثلج في عارض البيان ليس بشيء لانه  
 اتحاد بالمجمل واتحاد المعروف مع العرضي مناطا لحمل المواطاة والفرق بينهما اظهر من ان يخفى قوله اذ  
 لا حاجة الى التخصيص آذ لا يتعل عما قال المحقق الرواني في شرح التهذيب انه لا حاجة الى التخصيص بل هو  
 او الحادث منه كما خصص بعضهم نظرا الى ان الانقسام الى البدئية والنظرية انما يجري فيها فان الانقسام يجري في  
 المطلق وان لم يجري في كل نوع منه انه تخصيص اللقطة من غير ضرورة داعية مع ان التخصيص ينسب بقواعده فن قال

بعض المتقين تحقيقه ان المطلق يوجد على وجهين الاول ان يؤخذ من حيث هو لا يلاحظ معه الإطلاق وحينئذ يصح سناد  
الحكام الافراد اليه لا تحاد معهما ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق تحقق فرد في بانه موضوع القضية المعجزة اذ  
موجبهها تصديق بعضه في الجزئية الموجهة وسالبتها تصديق بعضه في السالبة الجزئية والثاني ان يؤخذ من حيث المطلق  
ويلاحظ معه الإطلاق وحينئذ يصح سناد احكام الافراد اليه لان الحقيقة المطلقة تاتي عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق تحقق  
فرد ولا يتحقق بانه كانه بل بانتهار جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبيعية والعلم الذي هو مورد القسمه هو المطلق على  
الوجه الاول فالانقسام الى البهية والنظرية وما يلزم من الانحصار فيها يجريان في نفس العلم من حيث هو لا من حيث  
الإطلاق وان كانا من احكام الجعولي الحادث وفي هذا التحقيق كلام من وجوه منها ان الفرق بين موضوع المهمة  
وموضوع الطبيعة بالتحال الذي ذكره غريب يد ضرورة ان ضرورة ان موضوع الطبيعة هي المهمة من حيث الإطلاق  
وهي من المعقولات الثابتة ولا وجود لها في الخارج اصلا فلا يتحقق تحقق فرد ولا يتحقق تحقق جميع الافراد  
ومنها ان موضوع الطبيعة لو كان موجودا بوجود فرد وكانت الطبيعة قضية خارجية مع انهم قد يروا خلافه  
ومنها ان المراد بالانتفاء اما الانتفاء راسا والانتفاء في الجملة فان كان المراد بالانتفاء راسا لانتفاء جميع اشخاص  
التحقق فلا شك انه لا يتحقق المطلق بالمعنى الثاني بهذا الوجه بانتفاء فرد فان سلب نحو من تحققه لا يستلزم  
سلب جميع اشخاصه وان كان المراد بالانتفاء في الجملة فالمطلق بالمعنى الاول والثاني متساويان في ذلك  
قال الاستاذ العلامة في معنى تحقق الطبيعة يتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد بل معالان وجوب  
النفس وحينئذ لان ينتزع الذين عنه الطبيعية ويعينها بالاطلاق بخلاف موضوع المعجزة فانه موجود بعين وجوده  
فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهمة بعين وجوده ووجد انتشار موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الذين  
بوجوده من خارج عن وجوده بعد انتزاعه عن الفرد فهو يتحقق تحقق فرد معنى انه ينتزع عن الفرد المتحقق ولا  
يتحقق بانتفاءه لان انتفاءه ليس انتفاعا لوجوده في المطلق الذي هو موضوع الطبيعة نعم لما كان الفرد انتشارا  
فلو انتفى جميع الافراد لا يكون له انتشار انتزاع اصلا فينتفي بانتفاء جميع الافراد وقد اندفع بهذا التحقيق الالزامات  
بخلافه اما الاول والثاني فلان معنى تحقق موضوع الطبيعة يتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجوده والافراد  
حتى يباقي كونه مأخوذا من حيث التعم او يستلزم وجوده في الخارج حتى يلزم كون موضوع الطبيعة  
موجودا في الخارج كونه القضية الطبيعية خارجية واما الثالث فلان المراد بانتفاء موضوع المهمة بانتفاء  
فرد انتفاءه في الجملة بانتفاء فرد ولا ريب في انتفاء موضوع المهمة في الجملة بانتفاء فرد منه واما موضوع الطبيعة

فلمّا كان موجوداً في الزمن بوجوده مغائر لوجود الفرد ولم يكن انتفاء الفرد انتفاءً له فاشتمل على جميع مناشئ  
 انتزاعه اعني جميع الافراد وهذا الكلام وان كان في غاية الدقة والمتانة لكن انطباقه على مرام ذلك البعض لا يخلو  
 عن الدقة وكما لا يخفى على اولى الفطنة يفتي شيء آخر وهو ان الاحكام الثابتة للافراد انما تثبت للمطلق في ضمنها  
 فبالنسبة الى البديهي والنظري والاختصاص فيها انما يثبت بالذات للعصوى بالحادث والمطلق العلم بالعرض معنى ان  
 بعض الافراد تخرج فيها ذلك تقسيم المطلق الابداعي فليس قلنا انهم حقيقة في انقسامهم عند من الامر بالخصوصي و  
 المحصولي القديم تصوراً وتقسيماً انما التقسيم في اللغة فقط وهو غير محقق عند من لا يرى جريانه في جميع اشخاص العلم  
 المقسم النسب اليه كما لا يخفى على من فهم سليم قلنا فان المتغير في مواد التقسيم اه علم انه قد اختار بعض المقتدين  
 ان المتغير في موارد تقسيم الشيء المطلق لا مطلق شيء وبينه الشناح في حاشية على حاشية شرح المادة بان تقسيم  
 احداث الكثرة في الشيء الواحد الذي يمكن فيه وقوع الشك فلا بد ان يكون واحداً بالطبيعة وحدة مبهمة هو في هذا الظاهر  
 مجرد في نفسه عن الخصوصيات والقيود والمقسمة قابل لها واللام يصح اشتراكه فيها وهذا هو الشيء المطلق لا يقال اعتباراً  
 والاطلاق ينافي في كل التقييد لمقتسم يجب عليه ان لا تقسم لانا نقول ان كل انقسام القيد واليه باعتبار النسب مبرج  
 هو يوسع غل النظر عن العموم والاطلاق وكونه متشابه في بعضه في الغرض ان عليه باعتبار الاطلاق والعموم كما ان  
 صدق بعض كالحق ان مثلاً على الانواع باعتبار نفسه صدق النسبية عليه باعتبار العموم والاطلاق ولم يعتبره  
 المقسم المطلق الشيء اعني موضوع المجهلة الشامل لجميع الاختيارات لانه يجوز ان يعتبر مع الاطلاق ومن حيث ان خصوصية  
 وعادها وان لا يعتبر مع شيء فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة المبهمة التي يجب اعتبارها في انقسام بل هو واحد لونه شيء المطلق  
 ومشتركة تعدد وجودات الافراد وهو في نفسه لا واحد ولا كثير فمقسّم ولا يقسم باعتبار الفردين وادور وادور في العلم  
 بان ما من شيء الا وله عدة كيف لا والشيء من حيث هو له حقيقة بها هو من حقيقة عن اعتبارها وهو بهذا الوجود والعدم  
 لا ينافي في كل الكثرة الشخصية والجمعية اذ كان جنساً وفيه انه لا يلزم ان يكون لكل شيء وحدة وانما في جميع  
 والخطات كيف والخطوط والشعرات باعتبارين فمطلق الشيء واحد مع الواحد وكثير مع الكثير اذ الواحد من حيث  
 هو هو فليس لواحد ولا كثير وهو وان كان متغيراً عن الاعيار لكن قطع النظر عن الاختيار في هذا الواح الذي هو طرف  
 الخط والشعرات باعتبارين نعم يدان الشيء المطلق لا يمتثل احكامه بخصوصه فكيف لا يعجز تقييد ونسب القيد وكيف يكون  
 للتقييد وما قال الشارح في جوابه ان يحمل انقسام القيد وغيره فاشي المطلق على هذا يدعي مطلق الشيء و  
 لم يبق شيئاً مطلقاً كما لا يخفى وافتى ان العموم والاطلاق والاشتراك عبارة عن التفرقة بقرائن عديدة والتشابه في

مشتركة فهي مع وحدتها المبهمة كثيرة بالكثرة الشخصية ومعناها واطلاقتها واشترائها ليست مقصورة على معينين  
 ولا مبروزة على خصوصية العلم القصير على شخص واحد على معينين ينافي هذه الاوصاف والاكون الشيء متشخصا بشخصات  
 كثيرة وشبهات بتعينات غير محصورة فهو ليس بمتناف للاطلاق بل براه معنى العموم والاطلاق والاشترار لكن  
 هذا لا يصح على ما ذهب اليه الشارح تبعا لبعض المدققين من ان الاطلاق والعموم وغيرهما من المعقولات الثانية  
 وان القضايا المنعقدة منها ذهنيات فلا يمكن ان تكون موضوعاتها موجودة في الاعيان الا في ضمن الاشخاص  
 فخال ولا نزل قوله قلت لو سلم انه لا انقسم ان انقسم هو الشيء لطلق بل انقسم انما هو مطلق الشيء فان انقسم  
 عبارة عن قسم فيو متخيلة الى امر واحد يحصل اقسام متباينة كتقسيم الحيوان الى الانسان والفرس فانه لا يحصل الى  
 العلم الناطق والله اهل الى الحيوان من حيث هو دون الحيوان من حيث العموم ولو سلم ان انقسم الشيء لمطلق مطلق  
 الشيء كما زعم المتعزلة لكن قد يذكر في انقسم انقسم ويكون انقسم بالحقيقة نوع وهو هذا العلم الحدولي او الحصولي  
 الحادث فيوجد ذلك الجنس بالشرط شيء اى مطلق الشيء حتى يصح اسناد احكام نوعه اليه اما ذلك النوع ومبعض انقسم بالحقيقة  
 فهو ما نؤمن من حيث العموم والاطلاق كما هو المعتبر ولا يخفى انه مناقب لما قال الشارح في حاشيته على حاشية شرح المقف  
 على اسبق من نقل كلامه لما قال في حاشيته على حاشية شرح التهذيب ان التحقيق ان انقسم في موارد انقسم هو الشيء  
 المطلق لا مطلق الشيء كما هو المشهور فان انقسم لا بد ان يكون احدا بالطبيعة لان انقسمه احوادث الكثرة في الواحد انقسم  
 فيجب ان يكون من حيث العموم والاطلاق لان الوحدة المبهمة متغيرة فيها لم يحزم مجموع الشبهات اطلاقا في احد جهات كمالها  
 فيما غير فيه فلا يتوقف بما ينقسم الى الواحد والكثير والحادث والتغير اما مطلق الشيء فلا يعتبر فيه شيء من احواله وكثرة  
 او بلبها بل يشتمل على جميع الاعتيادات فهو واحد لوحدة المبهمة التي للشيء المطلق ولا يكثر كثره الا افراد ومساو بغيره  
 وكثرة في لزمته لا تقتضي سائر المراتب هذا كلام فانظر الى الشارح كيف يتناقض في اقواله ولا يبالى بتناقض متفاله قال  
 والحق انه من اجل البديهييات انه قال بعض اشرار اختلفوا في العلم فقبل انه بديهي وقيل نظري يمكن الكسب وتصوره  
 النزاع في غير موضع فان العلم اما ان يراوه المعنى المصدرى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ *بديهي* او نفس فذكره المص  
 من الحاضر عند الميرك باي معنى اخذته بديهي او لي بغير اليلة الصبيان لا يناسب ان يكون محلا لانفلا فهم بالبداهة و  
 النظرية واما ان يكون مرادهم مصداق بدين المفهومين فهو غير متعين بعد في الواجب نفس حقيقة كيفية بديهيها احدا الى انه  
 بديهي وفي الممكن في انفسه انه كيف يحكم به بديهي وفي المحصول الصوره الحاصلة قد تكون بديهي وقد تكون نظرية  
 كيفية يحكم عليها بالبداهة مطلقا او بالنظرية ككثرت في الممكن بغير ذاته وصفاته انه من مقولة الانفعال اعني قبول النفس



للصورة اذ هو مشترك لاكتشاف عند البعض وقيل انه من مقولة الاضافة اعني نسبة المتعلق بين العالم والمعلوم  
 فما دام لم يتبين مورد النزاع لا يلحق النزاع بشأن العقلاء ولا يتصور الاشتراك بين المصداق والمذكورة الا  
 في المنهوين المذكورين وبما من البديهيات الا دلالة كما عرفت فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل  
 النزاع نظريا فمن قال بديهته ذهب الى المصدرى ومفهوم الحاضر عند المدرس ومن قال بنظرية ذهب الى  
 المصداق ولا يخفى انه بعيد عن شأن المحصلين فذا هو الكلام على المنازعين واما على المصداق فانه ما اذا اراد بمرجع  
 الضمير في قوله انه من اجلي البديهيات اما نفس مفهوم العلم بالمعنى المصدرى او نفس مفهوم الحاضر عند المدرس  
 فكلامه حق لكن قوله متحقق حقيقة غير لا يلزمه فان المعاني الاختراعية حقيقة ما يحصل في الالهيون دون غيره كما  
 انظر عندهم وان اراد مصداقه فلم يتبين بعد كما ذكرنا فان قلنا قد تعين مصداق الحاضر عند المدرس عند المدرس  
 كما سيجاتي من ان العلم حقيقة هي الحالة الادركية قلت ان الحكم على شئ لم يثبت بعد لا يلحق بشأن العاقل  
 على ان جعله من اجلي البديهيات مع وقوع الاختلاف الكثير في ذلك بعيد من ان رجوع الضمير الى بعض افراد  
 الكل الذي قصد عموم بعيد عن العبارة والحق ان معنى كلام المصداق اي العلم بالمعنى المصدرى من اجلي  
 البديهيات من حيث المفهوم كالنور والسرور نعم يتحقق حقيقة اي مصداقه ونشاركنا في الحقيقة قد تعلقنا  
 على المصداق والافراد ايضا والاستبهة في احصاء ما في الواحدية فقد عرفت ان مصداق هذا المفهوم نفس ذات الوجود  
 وقيل الصور القائمة بالبارى تعالى فقد عرفت حال التسرو واما في المكان فقبل الصورة الحاصلة وقيل قبول النفس  
 لذلك الصورة وقيل المتعلق بين العالم والمعلوم وعلى تقدير الصورة الحاصلة اما ان يكون حصول نفس المعلوم  
 او مثاله ولم يتضح بعد هذا الكلام ولا يخفى ان هذا الكلام مع هذا التعليل قال عن الموصول والتفصيل انا قوله ان هذا  
 النزاع في غير موضعه اه فلان النزاع المذكور غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها ما هي وانها من آية مقولة  
 هي بل انما يتوقف هذا النزاع على كونه حقيقة واحدة فعلى تقدير كون العلم الممكنات حقيقة واحدة يمكن النزاع بان  
 تلك الحقيقة البديهية التصور ونظريته نعم لا يتصور هذا النزاع على تقدير كون العلم متعلق متخالفة كما هو مذهب  
 من يقول ان العلم هي الصورة الحاصلة المتحدة مع ذي الصورة فان المعلوم ليس حقيقة واحدة حتى يتصفت  
 بالبهية او بالنظرية بل حقيقة بعض الصور بديهية وحقيقة بعضها نظرية فلا يصح الحكم بديهية حقيقة وانظر بينهما مطلقا  
 بغير الكلام في علم الواجب سبحانه وفي العلم المحضوري فان قيل ان العلم حقيقة واحدة مشتركة بين كل الواجب سبحانه وعلم  
 الممكنات كما هو رأي عامة المتكلمين فيصور فيه النزاع ايضا في ان تلك الحقيقة بديهية او نظرية ولا توقف على ان يكون

مقولة نعم على أن من يقول بكونها عين المعلوم لا يتصور النزاع في بدوئها ونظرية بما لان علم الواجب سبحانه اجل من ان  
 يتصرف بالبداهة والنظرية واما العلم المحسوس فلما كان عين المعلوم لم يكن النزاع فيه الا بالبداهة والنظرية فالقول  
 بكون هذا النزاع باطلا من اول الامر لا يصح الا على مذنب من يرى ان العلم بوعين المعلوم حقيقة كذا اقول وقوله يمكن  
 ان يجعل النزاع لفظيا آه لا يصح على مذنب من يرى ان العلم متعدد مع المعلوم اذ لا يصح له ان يقول بكون العلم نظريا  
 مطلقا او بدويا مطلقا ضرورة ان العلم على رآه لا يمكن ان يكون حقيقة واحدة فكيف يحكم عليه بالبداهة او النظرية بل  
 انها يصح على راي من يقول انه حقيقة واحدة وعلى رآه يمكن كون النزاع معنويا ايضا فلما حجة على مذنبه الى جعل  
 النزاع لفظيا وقوله فان المعاني الانتراعية آه ليس بشئ فان كون المعنى انتراعيا لا يستلزم البداهة لان الحمل  
 في ذهنا من معناه وان كان بدويا لكن يجوز ان يكون كنهه انتراعيا آخر لا يقدر العقل على انتراعه الا بان ينزاع  
 او لا يتبادر او عرضيا فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المفهوم ماله علاقة معه بحيث يقع انتراعه عنه ولا بعد فيه اصلا كما خرج  
 به المحقق الدواني في الحاشية القديمة وقوله على ان جعله آه ليس بشئ لان كثرة الاختلاف فيه لا يستلزم كونه  
 نظريا لان البديهي قد يكون خفيا لغيره في تصورات الاطراف اما لقلة اسباب المتقنية لانفقات العقل اليها او لعدم  
 الالف والاعتقاد بها ولذا انتفاوت البديهيات جلاء وخفارا لا ترى ان الواحد لخصه الاثنين والجمهور ايهن من  
 الحكم لحاجة الحكم الى المؤثر لان العقل الى المؤثر اميل وله متى ورد عليه اقبل وقوله والحق آه وان كانت غير بعيد  
 بل احله هو التحقيق لكن ير عليه ان كلام المصيريل صريحا على انه اختار مذنب من يقول ببداهة العلم الذي يختلف  
 في بداهة ونظرية وظاهر ان الخلاف المذكور ليس في المعنى المصدري ولا في نفس مفهوم المحاضرة عند المدرك اذ لم  
 يذهب احد الى كونه نظريا على انه لا حاجة الى اقامته الدليل على بداهة وقال بعض تافه كلام المصير ان العلم متصور  
 بصوتان المحاضر عند المدرك ونحوه فالذاهبون الى البداهة ذهبوا الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم والذاهبون الى  
 النظرية ذهبوا الى ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان له فالصحيح ان العلم بهذه المعنى من اجل البديهيات  
 ثم حكم بان تنقيح ان حقيقة هو هذا المفهوم او ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان له عسير جدا وفيه ان الذاهبين  
 الى بداهة العلم لا يذهبون الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم البديهي التصوري ولا معنى لكونه نظريا اصلا وايضا  
 مذنب المصير ان مصداق هذا المفهوم هي الحالة الادراكية كما يستحق فيما بعد فحل كلامه على ان العلم ليس له حقيقة  
 اخرى سوى هذا المفهوم ليس له معنى فافهم قل ان هذا هو المختار عند المحققين قال الامام الرازي تعريفاته العلم لا يخفى عن فاعلم ان  
 بهية قد بلغت في الظهور الى حيث يمنع تعريفه بشئ اجل منه وقال المحقق الطوسي في مشرح اشارات العلم ان العلم لا يتصور

في هيئة الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لانها ارباب لشدة وضوحها وقال في التجريد لا يحسد العلم لانه بدیهي لقصور  
 والتجديد انما يكون للكسبي وما ذكره في معرض التعريف لتعريف له يجلب للفظ والاشياء البدیهية قد تعرف بحسب اللفظة  
 فحق له وانما اختفى جوهر ذاته آه بيانه على طبق مذاق الشارح ان العلم عبارة عن نفس الوجود والمجرد القائم بذاته وهو  
 نفس الوجود الخاص للقدر وسالحى وكما ان وجود الممكن عين وجود الواجب كذلك علمه هو علم الواجب عليه تعالى  
 نفس ذاته وذاته تعالى بحال نورانية وشدة ظهوره وقوة لمعانه يمنع عن ادراكه كما يمنع شدة نور الشمس قوة ظهورها  
 البصار ناعن مشاهدتها شدة التورية حجاب للعقل عن الادراك ومرجوه قصور العقل وقصوره عن نيابة اكنائه به  
 فلما محالة يكون جوهر ذات العلم تقنيا عن قولنا وعقولنا تكون اعجز عن اكنائه قوله وفيه نظره محصل ان العلم  
 مندرج تحت واحد من المقولات والمقولة عبارة عن الجنس العالي فيكون له العقل فيكون له حد موصول الى تصور  
 بالكنه فيكون نظريا مكتسبا من احد فكيف يكون تصور بهيها ولا يخفى انه مبنى على ما اختاره بعض المتدققين تنجها لخصا  
 المواقف واسيد المحقق قد ان في احد التام يصير لمقتل امرأة للجمل ولا يحصل صورة اجالية فعلم المحل علم بكنه شئ  
 وعلم المحل وعلم الشئ بالكنه وفيه ان احد التام من اقسام التعريف كحقيق فيجب فيه تفصيل صورة غير حاصلة وعلى ذلك  
 لا تحصل من الكسب الا المرآتية واما على ما هو المشهور من ان الصورة التفصيلية كاسية للاجالية فلا يلزم من ثبوت  
 احد النظرية كجواز حصول الجمل بلا واسطة المفصل بان يحصل الحد دفعة ثم تفصيل المحل وذلك وما قال بعض  
 ما ظري كلام المص ان العلم الجزئي داخل تحت المقولة لا مطلق العلم فلا يخفى فساد ما لان مطلق العلم حقيقة  
 محصنة البتة فلا بد وان يندرج تحت مقولة من المقولات على ان كون العلم الجزئي مندرجا تحت مقولة لا يتصور الا  
 اذا كان مطلق العلم مندرجا في تلك المقولة مع انه ان سلم ما ذكره في نافع اصلا لان العلم الجزئي على تقدير ادرجه  
 تحت مقولة يكون كمنسبا من احد مع ان القائلين ببدئية العلم قائلون ببدئية ايض قوله الا ان يقال آه  
 يعني انه كما يصدق الجوهر على فصول الجوهر فانه انما يصدق عليها صدق اللوازم على الملازمات لا صدق  
 الذاتيات على الذات لان الفصول بساكنة كذلك يجوز ان يكون العلم بسيطا ويصدق عليه كيف صدق اللوازم  
 لا صدق الذاتيات فلا يكون الكيف جنسا له فلا يكون له فصل فلا يكون له حد وجبته المقولات انما هي بالقياس  
 الى المركبات التي تحتها قال في الحاشية هذا القول خفيف لانه على تقدير بساطته لا يصدق الكيف الذي هو  
 جنس عال لا تحت عليه صدق فاعرضيا لان العلم ليس فصلا مقسما للكيف في شئ من الحقائق المتحصلة فما يصدق  
 عليه ككيفية صدق الجنس على الفصول المقسمة وليس معروضا لنفس الكيف الا ان انضافه بريح اما ان يكون

انتزاعيا وهو بطل لان الجنس العالي للصفات الموجودة لا يكون امرا انتزاعيا وانضمامها فاما ان يضم المي من غير ان  
 يصير نوعا متصفا بفصل فيلزم وجود الجنس بالتخرج بدون النوع او يصير نوعا اوليا ثم يعرض لكيف فيكون بينها حقيقة اخرى  
 هي من مقولة الكيفية بالذات واعلم المعروف بها كيف بالعرض لا شك ان تلك الحقيقة مما لا دخل لها في كون العلم  
 مبدءا للاكتشاف فاعتبارها مما لا طائل تحته ولذا لم يقل به احد وان ذهب رايب الى التسامح تشبيها للامور الانشائية  
 بالامور اليعينية وما قيل انه كيف بمعنى العرض العام فليس شيئا كما حققه الاستاذ في حاشية الرسالة مع انه لم يقل ان  
 الكيفية الذي هو المنقولة عرض عام فيجب على تقدير كونه كيفا ان يكون من مقولة الكيفية كالحالة المادكية عند  
 القائل بها انتهت محصل كلامه في الحاشية ان عرض الكيفية للعلم لا يكون كعرض الجنس للفصل لعدم كون العلم  
 فصلا لواحد من النوع الحقيقة ولا نحو آخر لان عروضه لا يكون انتزاعيا لبطلا ان كون جنس الاعيان كك على  
 تقديره لا انضمام لا يكون المنضم الجنس فقط لبطلا ان وجود الجنس بدون الفصل ولا مع الفصل للعدم عرض حقيقة  
 اخرى هي من مقولة الكيفية ولم تثبت ولم يقل به احد وانت تعلم ان من يقول بكون العلم بسيطا لا يقول بان  
 تحت واحد من المقولات اصلا بل يقول انه حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وقد صرح الشيخ في قائله في  
 الشفا بامكان وجودية لا تندرج تحت واحد من المقولات والبطل هناك قول من قال باندرج الميئات  
 الامكانية تحت واحد منها وبالجملة يجوز ان يوجد مية بسيطة لا يكون لها جنس وفصل ويصدق رسم بعض المقولات  
 عليها صدقها كذا ان رسم الجواهر يصدق على فصول الجواهر مع انها ليست بجواهر حقيقة والا لكان لها فصول  
 وتيسر الى الانها لا في ميات بسيطة غير مندرجة تحت شي من المقولات ويصدق رسم الكيفية عليها صدقها عرضيا  
 واذا لم يكن الكيفية جنسا لكل ما يصدق عليه فيجوز ان يكون عرضا عاما للعلم فيكون عارضا للعلم عرضا انتزاعيا لان  
 كثير من النوع الكيفية امور انتزاعية كالزوجية والفردية وغيرها فعلى تقدير كون نوع من مقولة الكيفية لا انتزاعي  
 عارضا لحقيقة العلم لا يلزم محذورا صلا وايضا عدم العلم ليس دليلا لعدم في نفس الامر فلا بد من اقامته الدليل  
 على عدم كون العلم فصلا ولعلك تتفطن باذكار ان كلام الشارع في الحاشية مبني على ان المقولات اجناس لكل  
 ما يندرج تحتها وهو مع كونه نحا لها لما عليه الشيخ واشباعه الثبوت بسفطة عند الامام الرزي القائل بمبدء حقيقة العلم  
 فافهم والذات الى التسامح المحقق الدواني زعمانه ان المقولات عندهم من اقسام الموجودات الخارجية والصورة  
 العلمية ليست منها فلا تندرج تحتها فلا يكون كيفا حقيقة بل انما شبه بالكيفية باعتبار انقوم بالموضوع وعدم تفهمه  
 القسمة والنسبة لذاته فلا يطلق الكيفية عليه ليس الا لما يشبهها للكنهيات الخارجية وسبغ الكلام في تقديره به انما اشار

تعالى والعلامة أخفري زعم ان الكيف يطلق على معنيها احداهما بجهة من شأن وجودها في الاعيان ان تكون في موضوع  
 وغير مقتضية للقسمة والنسبة وثانيها عرض لا يقتضي القسمة والنسبة والمقولة هو المعنى الاول والصادق على العلم  
 المعنى الثاني وهو عرض عام يعرض المقولات كلها في الذهن ولتنتج منها في الخارج وهذا ما أخذ عما قال المحقق الثاني  
 في الحاشية الجديدة انه يحتمل ان يكون المراد بالعرض المأخوذ في التعريف ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي  
 فجعلها كيقا على سبيل التشبيه ويحتمل ان يكون العرض المذكور اعلم فيكون الحكم تبائن المقولات مخصوصا بالمقولات  
 المتدرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فتكون الصورة الذهنية كيفاً بهذه المعنى حقيقة ولا ينافي ذلك  
 ان يكون جوهر او من مقولة اخرى اذ على هذا الاحتمال لا تبائن بين الكيف باعتبار الوجود الذهني والمقولات  
 المتدرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي اذ محصله ان اريد بالكيف جهة حقيقة في الوجود الخارجي ان يكون  
 في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى جنس من اقسام الاجناس كما ان الجواهر بالمعنى المذكور  
 جنس عال فيها باعتبارها من المعين لا يصدقان على شئ في شئ من الظروف الخارجية كانت اذهنية وان اريد  
 عرض موجود بالفعل في موضوع بحيث لا يكون مقتضياً للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات  
 في الذهن فلا تاف بینه وبين الجواهر وكذا بينه وبين مميزات بواقى الاعراض واغرض عليه استمداد الشارح في  
 شرح الرسالة القطبية بوجهين الاول انا لا نسلم ان المقوم يطلقون الكيف على ذين المعينين واجاب عنه بعض  
 الاعاظم قه بان الاطلاق المذكور مأخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة فانه صرح فيها بان للعرض معنيين احدهما بجهة  
 اذ وجدت في الخارج تكون في موضوع والآخر الموجود بالفعل في موضوع والمعنى الاول هو المنافي للجوهريون  
 الثاني فالظاهر ان المقولات المتماثلة اقسام للمعنى المنافي للجوهريون الثاني والشيخ صرح بان العلم عرض  
 بالمعنى الثاني دون الاول فعلم انه غير مندرج تحت الكيف المقولة ثم قد وجد في كلامهم بعد تعريف العرض بالمعنى  
 الثاني تقسيمه الى الكيف وغيره فلزم في الكيف وفي سائر قسماتها اصطلاحين ويكون اقسام المعنى الاول مقولات  
 دون الثاني والكيف مخصوص بكونه عاماً من الكيف المقولة بخلاف الاقسام الاخر فانها اخص من المقولات  
 ضرورة انها لا تصدق على الصور الذهنية المتدرجة تحتها فتأمل والثاني انه يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة  
 من الامتياز المحصورة والقدار المشخص واجاب عنه بعض الاعاظم قه بان اقتضار القسمة المأخوذة من قسمتهم  
 الحكم وجد في قسم الكيف عدماً ما هو اقتضاها للقسمة في المحل بحيث ان المحل ينقسم بانقسامه وليست الصورة  
 الحاصلة من المقدار المشخص من هذا القبيل لان الحاصل لا تنقسم بانقسامها والنسبة المأخوذة في رسم

الاضافة وجودا وفي رسم الكيف عدا ما كون العرض بحيث لا يعرض لموضوع الا ويعرض عرض آخر لموضوع آخر يكون  
 كل منهما مقولا على موضوعه بقا لينته الى موضوع الآخر ونحوه النسبة منسقية في الصورة الذهنية للاضافة اذ بها  
 يعرضان لموضوع هو الذين من حيث هما تعقلان معا وانت تعلم ان الصورة الحاصلة من المقادير المتشخص  
 حاله في القوة الجماعية حلول السريان فلا محالة تنقسم الحاسنة بانقسامها فقولنا لان الحاسنة لا تنقسم بانقسامها هم  
 بل غير صحيح لان الحاسنة لما كانت مادية فهي لا محالة قابلة للانقسام الى الاجزاء المقدارية ولما كان حلول الصورة  
 المتشخصة المقدارية فيها حلول السريان ولا بد فيه من انقسام الحاصل بانقسام الحاسنة بانقسامها فلهذا  
 ولا ريب في ان تحقق مطلق نسبة منان للكيف سواء كانت نسبة متكررة او لا فينبغي الاضافة لا يصدق عليها  
 اصلا كما لا ينبغي على من لم يفهم قسفي النسبة المتكررة من الاضافة الحاصلة في الالهي لا يجدي نفعا فاصل قول  
 او يقال آه هذا مبني على ما ذهب اليه بعض المدققين وتبعه الشارح من ان العلم بكنهه الشئ يكون ضروريا والعلم  
 بالكنهه يكون نظريا فالعلم بكنهه الشئ لا يكون مكتسبا من الذاتيات او العرضيات بخلاف العلم بالكنهه وقد عرفت ان العلم  
 بالكنهه يجوز ان يكون بديهيا محاذرا ان يحصل الحد دفعة ثم يحصل المحدود وكل فما ذكره الشارح غير موجب في ذلك وادعى  
 انه ليس كغيبا آه انقسام هذا الكلام في هذا المقام غير مناسب اذ العلم على هذا التقدير لا يكون بديهيا ولا نظريا بل يكون  
 عبارة عن الواجب سبحانه كما سيظهر من ذميه فلا يصلح في الكلام جوبا عن النظر المذكور والتنبيه على ما هو الحق فمدى  
 في هذا المقام لا يحتاجون ساجدة قولك وما قيل آه قد استدل الامام الرازي على بديهية تصور العلم بان غير العلم انما يعلم  
 بالعلم فالعلم بالعلم يلزم الدور وهذا انما يقوم حجة على من قال انه نظري مكتسب بالحدود من قال انه غير التقدير  
 اذ لا يلزم على ذميه من انقل كونه مكتسبا كونه ضروريا وانما من يعترف بمعلومية فاذا ثبت اقتناع حصوله بالكتب التي ثبت كونه  
 ضروريا ورواها بالاسلم كونه معلوما للوارث به بالمعلومية بالكنهه وان اريد به المعلومية بوجه ما نسلم لكن النزاع انما هو في ان كنهه  
 العلم بل هو ضروري او نظري ولو سلم كونه معلوما بالكنهه فمن الجائز ان يكون بالتحريف ولا دورا في الموقوف على تصور  
 الغير الذي هو معرف للعلم تصور حقيقة العلم وتصور الغير ليس موقفا على تصور حقيقة العلم بل على حصول العلم بكنهه  
 والغير وهذا هو ما اشار اليه بقوله وما قيل آه وقد وجه الشارح الدليل بوجه لا يرو عليه هذا الايراد فقال اذ حاصله آه  
 وفيه ان ظهورية الاستظهار موقوفة على حصول العلم وتعلقه بالمعلومات لا على ظهوره فلو توقف ظهورية على  
 الغير لا يلزم الدور واليه معنى قولهم ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم ان معلومية الاشياء باسرها بديهية كانت او نظرية  
 تذكر بالعلم المحض او الارتماء بسبب الصورة العلمية المتعلقة بها فلا يكون حقيقة العلم بكنهه الا بصرفه الحاصلة

في انقل فلا يكون العلم ظاهراً بنفسه بالمعنى الذي توهمه الشارح قوله ولانه اظهر انه يحتمل ان يعود الضمير الى التسمي  
 الكلام انه انما يخص الدور بالذکر لان التسمي اصح واظهر في لزوم ما بالعرض بدون ما بالذات لانه عبارة عن ذات سلسلة  
 ما بالعرض لا الى نهاية فلا يتحقق هناك ما بالذات اصلاً ولا يلزم انقطاع السلسلة وعلى هذا يدبر وعليه ان التسمي ليس  
 ما بين استحالة من الدور ولم يجوز احد توقف الشئ على نفسه وقد جوز القائلون بقدوم العالم تحقق ما بالعرض بدون ما  
 بالذات فليس ظهور استحالة التسمي على حد يتحقق ترك الذکر لاجل استحالة تحتمل ان يعود الى الدور فالمعنى ان لزوم  
 تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اظهر من لزومه في التسمي انما هو بطلان خطه ان مجموع السلسلة  
 الغير المشابهة كالجزء الاول من السلسلة ولا يخفى ما فيه من النقص مع ان في الدور كما ان كل واحد ما بالعرض لك  
 هو ما بالذات ايضا فلا يصدق عليه انه يتحقق فيه ما بالعرض بدون ما بالذات ثم ان لزوم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات  
 ليس ما بين استحالة من الدور الذي هو عبارة عن توقف الشئ على نفسه فتعليل استحالة الدور بالشك في تحقق ما  
 بالعرض بدون ما بالذات مما لا يخفى سخافة على من له ادنى فهم قوله ساقط قال في الحاشية لان القائل لم يقل  
 ان تصور الغير موقوف على تصور العلم حتى يدور عليه او رده من المنع بل قال ان ظهور الغير واكتشافه مرتب على تحقق  
 العلم به فلو كان العلم مكتشفاً وظاهراً بتعلق الغير يلزم الدور والفرق بين الامرين ظاهر الا ان يقال هذا خروج عما  
 الكلام اذا المتنازع فيه ان حقيقة الكليته بل هي مكتوبة او بديهية لاني كونه سبباً لاكتشاف انتهت لا يخفى على المتأمل انه  
 لا يلزم على تقدير كون حقيقة العلم نظرية ان تكون حقيقة ظاهرة بتعلق الغير بل انما يلزم ان يكون حقيقة ظاهرة ومكتشفة  
 بتعلق فرد من افرادها بها بعد تعلق فرد من افرادها بغيرها فان قيل المراد بالغير فرد من افراد حقيقة العلم على تقدير  
 كونها نظرية انما تكون ظاهرة ومكتشفة بتعلق الغير اي فرد من افرادها يقال هذا مسلم لكن لا يلزم من ذلك الدور  
 اذ اكتشاف حقيقة العلم موقوف على تعلق فرد من افرادها بها من دون عكس اذ اكتشاف فرد من افرادها لا يتوقف  
 على تعلق نفس حقيقة الكليته بذلك الفرد بل هو مكتشف اذ ان نفسه لكون العلم به حضوراً او هو مكتشف بتعلق فرد اخر من  
 افراد العلم به لا يتعلق نفس حقيقة الكليته بهذا الفرد ان قوله في الحاشية الا ان يقال انه في غاية الاتجاه ولا وجه للتسمي  
 اصلاً لان التوجيه الذي ذكره انما يتم لو كان الكلام في كون العلم سبباً لاكتشاف وليس الكلام فيه بل الكلام في  
 كون حقيقة بديهية او نظرية ولا يلزم على تقدير كونها نظرية شئ من الدور التسمي فافهم قوله لکن قد نشر آه قال في  
 الحاشية انما يتبين من معناه تقسيم ومثال اما التقسيم فهو تميزه عما يليق كتميزه بالجزء عن الكل والشك والوهم وبالمطابقة  
 عن الجهل وبالثابت عن التخليد وهو ظاهر واما المثال فهو ان ادراك البصيرة يشبه ادراك الباصرة اذ لا معنى للاشارة

الانطباع مثال البصر في الباصرة كالانطباع الصورة في المرآة كك العقل مرآة للمعقولات فالعلم عبارة عن صور المعقولات  
 المرشدة في العقل فالانقسام لقطع العلم عن مظان الاشتباه فيجبك حقيقة العلم كما نقل عن الامام حجة الاسلام قال  
 المحقق التستاري ليس المراد بالمثال ما هو جزئي من جزئية على اوجه البعض انتهى العلم ان صاحب المستغنى بين  
 المثال بما يدل على ان المراد به اشبهه او محصل كلامه على ما نجده المحققون ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة  
 فكما انه لا معنى للابصار الا لانطباع صورة البصر اى مثاله المطابق في القوة الباصرة كك العلم عبارة عن انطباع  
 صور المعقولات في العقل فانفس بمنزلة حديد المرآة وعزيمتها التي بها يلينها يقول الصور اعني العقل بمنزلة صنفها  
 وشارح المختصر على المثال على جزئي من جزئيات العلم حيث مثله باعتماد ان الواحد نصف الاثنين ونتج الشارح و  
 الحق ان مراد الامام الغزالي من المثال ما يعم المشبه به وواحد من الجزئيات واللام يصح القول بمعرفته بالقسمة والاشارة  
 اذ التمثيل اللفظي من طرق المعرفة فما طئة العلامة التفتازاني في شرح الشرح ليس على ما ينبغي قوله وانما الاسمي آه علم  
 انه قال الامام الغزالي في المستغنى ربما يسر تخديده بحقيقة لعبارة محمرة حاجبة للجنس والفصل الاثنين فان كك  
 عسير في اكثر الاشياء بل في اكثر المراكات الحسية كرسوخ المسك طعم العسل او اعجزنا عن حد المراكات فمن عن تخديده  
 الادراكات اعجز ولكننا نقدر على شرح معنى العلم تقسيم ومثال انتهى واعترض عليه صاحب الاحكام بانه قال لا سبيل  
 الى تخديده وطريق معرفته انما هي القسمة والمثال وهو غير سديد فان القسمة ان لم تكن مفيدة للتمييز عما سواه فليست  
 بمعرفة وان كانت مميزة له عما سواه فلا مضى للتخديده بالرسم الا اذا وبالجملة قد نفى عنه التخديده واشتبهه التعريف بوجه  
 مخصوص فذلك الوجه ان لم يميز لم يكن تعريفا وان افاده كان حاد سميا ولا يخفى ان كلام الامام الغزالي يصرح  
 في ان المقصود عسر الحد الحقيقية المتقابل للرسم ولا شبهة فيه الاختصاص بعسر تخديده العلم بل هو محقق في اكثر الاشياء  
 كما صرح بعمل الوجه في حقيقة العلم بهذا العسر فيه من اختلاف الدار فاعترض صاحب الاحكام ساقط لان ثبوت  
 الحد الرسمي وسهولته لا ينفي عسر الحد الحقيقية بل كما قال السيد المحقق قد في حواشي شرح مختصر الاصول وشارح المختصر  
 ما حمل كلام الامام الغزالي على انه نفى عنه التعريف مطلقا واشتبهه طريق معرفته وجهه اعترض الابدى بان الطريق  
 المذكوران افا وتميز كان تعريفا والام لم يكن طريقا الى معرفته واجاب بان افاده تمييز لا يستلزم كونهما للتعريف  
 فان الشيء قد يعجز عن تقسيم يخرج بان يؤخذ مقسم له ذاتيا كان او عرضيا و يميز بعضه عن بعضا موزنا فانه يكون انما يذكر الشيء  
 فيعرف باعتبار الشامل والمميز ويجعل له اسم وقد يميز ايضا عن غيره بمثال جزئي ولا يعرف على تقدير اى اخرجه  
 بالقسمة وانما يراه بالمثال لازم بين الثبوت له في جميع افراده بين الانتفاء عما سواه ولا يصح التعريف لانه لا



اذ كان كك فجاز ان يكون شئ طريقا الى معرفة شئ آخر ولا يكون مغرقا لا انتفاعا شرطا ليله وبالجملة الرسم لا يكون الا  
 بالازم بين الثبوت لافراد المرسوم وبين الانتفاع عن غيرهما والعلم لا لازم له كك اولا فعلم المطابق وغيره ايضا بل  
 كك لعلم الانسان وغيره وبهذا اندفع ما توهمه الامم من المناقاة بين بسير معرفته بالقسمه والمثال وعسر  
 التعريف واعتبر من عليه بوجوبين الاول ما قال العلامة التفتازاني في شرح اشعر بما حصل له ان كون اللازم  
 بينا غير لازم للزعم وكذا العلم بالاختصاص بل القدر الضروري الاختصاص والشمول وفيه انهم قد صرحوا ان  
 التعريف الرسمي تخصيص من بين اللوازم باللازم الظاهر فوجب كون اللازم بينا في الرسم من تدبيرهم فهم كثير  
 من اللوازم لا يوجد فيه الا شرط وهو الامن الاضطراب فانهم لما لم يجدوا لازما بينا شئ وارادوا ان يسموه فاستعملوا  
 في رسمه ما سيجيهم من اللوازم وهذا لا يتنافى ما قال شارح المختصر من عسر رسم المعلم المعرف في الشرط الواجبة الرعاية والثاني  
 ما قال سيد المحقق ان جواب شارح المختصر مخالف ما هو المشهور من ان القسمه الحقيقية لا تطوابعها على المشترك على  
 ما بينهما من قسميه شتمل على تعريفات اقسامها وان المثال الذي لا تعريف يسمى وان المقترن في اللازم اختصاصه شتمل  
 لا لعلم بذكر كك نعم لا بد من كونه بحيث ينتقل الذهن منه الى المألوم واللام يكن معرفا لا طريقا الى معرفته الا ان  
 الانتقال اذا لم يكن على وجه الاكتساب كان موصلا الى معرفته ولم يكن معرفا كما في الانتقال عن تصور المهيئات الى  
 لوازمها البديهية لكنه خلاف ظاهر الحال في القسمه والمثال العلم من هذا القبيل اى يعلم تقسيم مخرجه ويميز عن غيره في  
 مثال جزئي ولم يعرف له لازم كك لان التباسا لها هو بالادراكات لا بغيره من الصفات النفسية ونحن نعرفه باعتبار  
 الجرم الذي هو مبتدأ وعن الشك والظن وبالمطابقة التي بها يتميز عن الجمل المركب والموجب الذي يميز عن تقليده  
 المصيب فاذا قسمنا الاعتقاد والمرادون للتصديق بملاحظة هذه الصفات خرج العلم بالمعنى الاخص كك لعلم ان اعتقادنا  
 ان الواحد نصف الاثنين كك اى تتجلى لهذه الصفات وعلم وليس غيره فقد تميز لنا بذكر المعنى في هذا المثال لا لعلم له  
 في شئ من الاحتمالين لانهما صامتا لتعريفه به اذ ليس مجموع هذه الامور لازما بينا كما ذكرنا لان العلم المطابق وغيره من الصفات  
 او غير المطابق اولها ضرورة اى علم ضروريا اذ لو علم الكل على هذا الوجه لم يحصل الجمل لاحد من العقلاء لتمييزه بذكر كك  
 ايضا بل عن غيره متميزة ضروريا فلا يحصل له اعتقاد غير مطابق وانما اعتبر الضابطه لظهور ان المطابقة  
 ثلما ليست هيئة بدون مراجعة الى ضابط واعتبر كون العلم ضروريا حاصل من الضابط على وجه  
 التمييز اذ لو كان مكتسبا لم يكن اللزوم بينا ولا يتخفى خبرا انه في كثير من الرسومات والاشكال  
 هذا كلامه ولعلك تتفطن بما ذكرنا كلام الشارح في هذا المقام

لا يتخلو من غلط وخط اما اولاً فلان كلام الامام الغزالي صريح في ان مقصوده عرّف الحقيقى المقابل للرسمى لا عرّف الحقيقى المقابل للرسمى فانه نص بتفسير الحقيقى الجانح للجنس والفصل الذاتين اى القرينين وجوز تعريفه بالقسمته و  
المثال الذى هو تعريف الرسم بالاسم وكلام الآيدى حيث اعترض عليه بان القسمه ان لم تكن مفيدة لتمييزه عما سواه  
فليسست معرفته وان كانت مميزة لا عما سواه فلما معنى للتخديد للرسم الا ان يصريح في انه فهم من كلامه انه ينفي التخذيد  
مطلقاً سواء كان بالرسم او بالحد الحقيقى اشتمل على الجنس والفصل القرينين وانما اطلق الادى لفظ الحد على الرسم لان  
الحى عند الاصوليين عبارة عن مطلق المعرف كما صرح به اسيد المحقق وغيره من المحققين ولذا اجاب من اجاب عنه  
بانه انما ينفي الحد الحقيقى المقابل للرسمى ولا ينفي الحد الرسمى والشايع وقع في الغلط او وقع الناس في الغلط حيث  
فهم من الرسمى لا يصدرق على الرسم كما هو مصطلح اهل المنطق وتوهم ان الجيب اثبت له اسم الاسمى الحد الرسمى فلما  
منه ان الحد الرسمى مما لا معنى له مع انه قال في الحاشية المتعلقة على قوله هذا قلنا عن اسيد المحقق قد ان ار باب المعزبة  
والاصول يستعملون الحد بمعنى المعروف وكثيرا ما يقع الغلط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين فوقع الغفلة  
عن اختلاف الاصطلاحين فاثبت لفظ الاسمى مقام الرسمى وحقيقى ان يقال له انما مرون الناس بالبر وتوسون  
انفسكم وانما نيا فلان اول كلامه سيجى في ان مراد من رفع استبعاد الادى عن كلام الامام الغزالي بالحد الحد الرسمى  
واخره يدل على ان المراد به الرسم وانما لفظا فلانه قد صرح في الحاشية المتعلقة على هذا القول بان الحقائق الموجودة  
تقتصر الاطلاع على ذاتياتها وتمييز بينها وبين عرضياتها فصرنا ما والمفاهيمات الاصطلاحية واللغوية فتحدد بانها غاية  
السهولة لان اللفظ اذا وضع في الاصطلاح واللغة المعنى مركب فما يدخل فيه كان ذاتيا له وما يخرج عنه كان عرضيا له  
وحدودها ورسومها كانت اسمية كما ان حدود الحقائق الموجودة ورسومها بحسب الحقيقة انتهت فلا يتجاوز اما ان يكون  
العلم من الحقائق الموجودة في نفس الامر او من المفاهيمات الاصطلاحية والثاني بطل قطعاً بالبداهة وعلى تقدير كونه حجة  
لا معنى لكون ادراك حقيقة غير كما قال الامام الغزالي ويكون كلامه والايدى عليه الاجابة عنه لغوا لا طائل تحته بل  
لا معنى له اصلاً كما لا يخفى وعلى الاول لا بد وان يكون حده ورسومه بحسب الحقيقة لا بحسب الاسم فقط وانما لفظا فلان الحد  
الاسمى عند الاصوليين ليس من اقسام التعريف الحقيقى والامام الغزالي انما ينفي عنه التعريف الحقيقى اشتمل على  
الجنس والفصل الذاتين لا التعريف الحقيقى مطلقاً فعلم انه قائل بعبر التعريف الحقيقى المقابل للرسمى لا التعريف اللغوى  
لانه ليس بتعريف حقيقى عنده فظهر ان قوله اما الاسمى غلط لشار من ثبوتها الرسم بالاسم والغفلة عن اختلافنا اصطلاحين  
فقاتل لا تخبط قوله لان العلم المتعلق به قال في الحاشية يمكن ان يقال معنى كون العلم بديهياً انه ظاهر منكشف بذاته

لا يبيده وهو لا ينافي المحسورية والخصوص بالعلم المحسولي معنى آخر انتهت انت تعلم ان البيهقي عند فهمها عبارة عما  
 لا يتوقف على النظر فيه عدم ملكة هو النظري فيختص بما من شأنه النظرية والاعبارة عما جلي يستغن عن النظر فيه ولا نظري  
 كما تبين ببيان انشاء الله تعالى وعلى التقديرين يختص بالعلم المحسولي وحمل اللفظ على غير مصطلح الفن في قوة الخطار  
 عند المحصلين وانما هو يدان المستحيين الذين لا يميزون العبث من الصميم وايضا فيه ما افيد ان القول بان المراد  
 بالبيهقي معنى آخر غير ما هو مقابل للنظري كما هو المصطلح خروج عما فيه الكلام اذ الكلام في ان العلم الذي هو محسوري  
 بل هو يكشف بذاته ام لا فان هذا بحث آخر لا يتعلق بهذا المقام **قول** سرون من هذا التفتيح آه قال في الحاشية هذا اذا  
 كان حقيقة العلم مركبة من الاجزاء الحديثة ويكون تركيبها مستلما عند الفريقين واما على تقدير بساطتها وبنائها المبدئية على  
 البساطة فالنزاع معنوي راجع الى البساطة والتركيب انتهت فيه ما افيد ان الداهيين الى بدئية لا يذهبون الى  
 بساطتها بل يقولون بانها راجحت مقولة من المقولات العرضية ولا يذهبون الى ان صدق المقولة عليها صدق  
 عرضي فارجع هذا النزاع الى البساطة والتركيب غير مستقيم **قال** المص في الحاشية ولي من لفظة هي كراهة قيل  
 لعل ذلك الطريق انه لا يخفى ان العلم منه مورعون ان يكون مبدرا لا كثافات او احاطة عن المدرك ونحوه وهذا  
 امر مشترك بين الجمع فمن رأى ان العلم لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ذهب الى انه بيهقي ومن رأى ان حقيقة  
 غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضي له ذهب الى انه نظري فالذا هو سب الى البدئية استدلال بان بدئية الخواص تتلوا  
 بدئية العام وهذا بناء على ان المفهوم الذي استدلال على بدئية مفهوم انتزاعي وان افراده حقيقة وانه نوع بالنسبة  
 اليها فقط منع كون العام ذاتيا وان الانتزاعي على ما اشتهر بين المتأخرين ليس حقيقة الا ما انتزعه العقل فقط  
 منع كون الخاص مدركا بالكنهه ويقرّب منه ما قال بعض اشباح علم النور والسرور حستان خاتمان للعلم بالمعنى المتصور  
 المطلق ولا شك ان بدئية الحقيقة الخاصة من المعنى المصدري الانتزاعي يستلزم بدئية مطلقة كنهية فان احقنه امر  
 انتزاعي حاصل في الذهن كنهية فان كنهية الانتزاعي ما هو حاصل في الذهن والمطلق خبر خارجي اى تفصيلي فيكون  
 حاصل كنهية ايضا ويرد على الاول انه اذا لم يكن حقيقة العلم سوى هذا المفهوم البيهقي المقصور فلا وجه لبنائه على ما هو المشهور  
 فيما بين المتأخرين ان الانتزاعي لا حقيقة له سوى ما انتزعه العقل كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المراد بدئية العلم  
 بالمعنى المصدري لم يتجنى في اثباتها الى تخشع اصلا وقال بعض المحصلين من نظائر كلام المصنّف الذوق الصحيح يحكم بان  
 العلوم الجزئية الخاصة لنا المتعلقة بالمعلومات المخصوصة لها حقيقة يها هي سوار كانت واحدة مشتركة بينها او  
 متعددة وهذه الحقيقة هي المسماة بالعلم فان العلم ليس الا ما يترتب عليه الآثار التي يها يتنازع الجهل كالاكتشافات

والسرور والغم وغيره ولا شك ان تلك العلوم بنفس حقائقها لا بسبب كونها افرادا لامر عرضي آخر يترتب عليها تلك  
 الآثار كما نفهم ان السوادات القائمة بالاجسام بنفس حقائقها انتشارا لثبات المرتبة عليها والوجودان المستقيم بحكم بان  
 تصور تلك العلوم يحصل لكل احد حتى ان من لا يقدر على اكتساب كالباء والبيان يعلم علمه بشئ ويتقنه بانه عالم بذلك  
 الشئ وليس هذا العلم علما بالوجه فانه لا شك انه يكون فيه علمان علم بنفس كنه الوجه وعلم يدي الوجه بالوجه والرجوع الى  
 الوجودان يحكم بان في صورة تصورنا للعلومنا ليس العلم واحد متعلق بتلك العلوم كيت ولو فرض ان يحصل لنا العلم  
 واحد متعلق بشئ ولم يحصل لنا مفهوم آخر سوى ذلك الشئ فيجب ان نقاينا بعده فاعلم ان العلم ونقته انما عالمون بذلك  
 الشئ فقد علم ان العلم بالعلم ليس علما بالوجه بل كلامه انت تعلم ان الكلام في العلم يحصل على علم بالعلم  
 حضور في علم ينصف بالبهية والنظرية وبالجملة الكلام انما هو في تصور حقيقة العلم وكل احد لا يعلم حقيقة قطعا فجل  
 ما ذكره لا علاقة له بما نحن فيه ويمكن ان يقال ان العلم المطلق لا يمكن ان يكون عرضيا لافراده لان مجرد قيام  
 فرد من العلم بالنفس يكون مبدء الانكشاف المعلوم مع قطع النظر عن العوارض الملازمة او المفارقة والاكشاف  
 عين العلم فيكون العلم المطلق ما هو ذا في مرتبة ذات العلم الخاص ولو كان محمولا عليه فلا عرضيا لم يكن انما هو مبدء  
 الانكشاف بذاته بل بلحاظ اتحاد المحول المذكور به بالعرض كما هو شأن عرضيات فيجب ان يقال ان نفس العالمنة  
 بشئ من غير ان يكون الشئ منكشفا لدهيا وهو باطل كبطلان ان توهيم كون الشئ انسانا غير حيوان وبالجملة لا مرتبة  
 في كون العلم المطلق ذاتيا لافراوه بقى الكلام في كون انما هو متصورا بالكنه وعناية ما يمكن ان يقال فيه ما نقل عن  
 المصن ان زيدا مثالا اذا كان معلوما بالضرورة من حيث الكثرة سواء كان معلوما بالكنه او بالوجه كان بالضرورة  
 مستلزما لبهية معلوم الكثرة فنقول العلم بالنور معلوم ومما من حيث العلم الذي من لوازمه الاتيانا عن كبريل  
 وفيه ما قال بعض الاعلام ان العلم بالنور معلوم من حيث العلم وهو انما يستلزم معرفة العلم بالوجه لا معرفة بالكنه  
 والكلام فيه كما انه ادعاه الانسان من حيث الكثرة يلزم منه العلم بالكتابة ولو بالوجه لا بخصوص الكثرة فاحتج ان العلم  
 يطلق على معين الاول المعنى المصدري الانتزاعي والثاني ما هو مبدء الانكشاف فالعلم بالمعنى المصدري يعني  
 ومعنى ما هو مبدء الانكشاف حقيقة وهو المبدأ المعنى الاول غربي في النظرية فمن ذميب الى نظرية انما يقول يكون  
 نظريته بالمعنى الاول في ذلك لعل ذلك لطريق آه لما رأى الشايع انه لا يلزم من تصور الخاص بالكنه  
 تصور العام لك اذ لا يجب ان يكون العام ذاتيا للخاص حمل العام على المطلق والمقيد والمطلق لما كان جزءا خارجيا  
 المقيد فتصور المقيد دون تصور المطلق غير متصور لا ينبغي ان ما ذكره انما يقيد وقع منع كون العام ذاتيا للخاص وقد

عرفناك في الدرس السابق انه لا حاجة في دفع هذا المنع الى ما ذكره فيما نحن فيه اذ لا ريب في كون العلم المطلق ذاتيا لا فراديا  
واما منع كون العلم بالنور مثلاً مدركاً بالكنه فهو باق بحاله كما لا يخفى قال في الحاشية انه فرق بين الخاص والعام وبين  
المقيد والمطلق بوجه الاول ان المقيد يجب ان يكون مركبا خارجيا والمطلق جزئيا منه بخلاف الخاص فانه قد يكون  
بسيطاً والعام عرضياً له والثاني ان العام يجب حمله على الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المطلق والمقيد لا يتغير  
احل بينهما والثالث ان الخاص قد يكون له صورتان مختلفتان بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة  
واحدة تفصيلية اذ عرفت هذا فنقول ان استلزام تصور الخاص بنفسه لتصور العام مشروط بكون الخاص مدركاً  
بالكنه وكون العام ذاتياً له بخلاف المقيد اذ تصور نفسه يستلزم تصور المطلق لان الصورة التفصيلية لا تحصل بدون  
الاخر فبذلك يثبت استلزام بدهية المطلق واستلزام بدهية الخاص لبدهية العام مشروط بشرطين  
المذكورين فهو مما لا يلتفت اليه لما تقرر ان العلم بالكنه مختص بالنظري فما يكون مدركاً بالكنه لا يكون بديهياً فضلاً عن  
ان يستلزم بدهية بدهية العام نعم الاستلزام بين التصورين مسلم على الشرطين المذكورين ان كان العام  
جسماً قريئاً او العلم بالكنه لا يتوقف على العلم بجميع الذاتيات بالغة بالغة فينتفك انتبهت انت تعلم ان المطلق يكون  
محمولاً على المقيد كما صرح بعض الاعلام فلهذا معنى للقول بالمتنوع احل بينهما وغاية ما يمكن ان يقال ان المقيد عبارة  
عن المطلق الذي اعتبر معه ان يدفأ لتفصيله لمخوط فيه والتفصيل كونه معنى غير مستقل انما يصح ملاحظة خطه بالاشياء  
فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقيد وملاحظة فلهذا صورة تفصيلية فقط فلا بد  
فيها من تصور الاخبار تفصيلاً وملاحظة تلك وبالحجاة لا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقيد وملاحظة لكن هذا  
اشياء بدهية مفهوم المقيد والنور المقيد ولا يخفى انه غير محذور ليس الكلام في هذا المفهوم المقيد بل انما الكلام في مصداقه  
وشتات انتزاعه وبدهية غير مسلمة فضلاً عن ان يستلزم بدهية بدهية حقيقة العلم وما ذكره في الوجه الثالث من الفرق  
بني على ان مناط الاجمال الاتحاد في الصورة الاتحاد في الحاظ وسيجي الكلام فيه ان شاء الله تعالى وقال من اختصاص  
العلم بالكنه بالنظري في غاية السقوط لما عرفت انه يجوز ان يحصل الحد والمحد ومعد فقه بدهية العلم بالخاص بالكنه  
يستلزم بدهية العلم بالعام بالكنه على الشرطين المشهورين وقوله اذا العلم بالكنه آية تنبيه على فساد زعم من زعم انه لا بد  
في العلم بالكنه العلم بجميع الذاتيات بالغة بالغة ولعله استهواه ما قال الشيخ في الاشارات اذا كانت الاشياء  
التي تحتاج الى ذكر في الحد ومحدودة وهي مقومات الشئ يحصل التحديد الاوجه او احداً من العبارة التي تجمع المقدمات  
على ترتيبها اجمع ولم يكن ان يوزع ولا ان يطول الا ان ايراد الجنب القريب يعني عن ذكر واحد واحد من المقومات

المشتركة اذ كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بما يرد الفصول مع ان هذا الكلام يدل دلالة  
صريحة على انه لا بد في التمهيد من اخذ جميع المقومات اجمالاً واستدل بعض المدققين على فساد هذا الرأي بان الوجه  
في تصور الشيء بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض فتصور الوجه تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه او بالوجه والا  
كان المقصود بالعرض مقصوداً بالذات والمعلوم بالذات معلوماً بالعرض في قصد واحد وتصور واحد فلو لم يحصل تصور  
الجزء الاول في العلم بالكنه لكانت الاجزاء الاولى مقصودة بالذات ومتصورة بالعرض فلا تصح ان تجعل مرة  
للملاحظة المحدودة ولا يخفى انه لا يتم الا على راي من يزعم ان في العلم بالكنه لا يجعل ذوي الكنه وكذا في العلم بالوجه  
لا يحصل ذوي الوجه واما على راي الجمهور فلا يتم اصلاً وعندهم هناك تصور ان تصور السجد وتصور المحو وتصور  
يحصل الوجه من حده ثم يجعل مرة للملاحظة ذوي الوجه واليه ياتي على من يراه ان لا يكتب نظري عن نظري منته الى  
البيان لان العلم النظري على هذا التقدير ينحصر في العلم بالكنه وفي العلم بالوجه ولا يتصور تصور الكنه والوجه فيها كنه  
ولا بالوجه فلا يتصور كسب نظري من نظري فافهم قبح ذلك لا يجدي نفعاً في صريح في ان الكلام في العلم الحقيقي لا في  
العلم بالمعنى المصدري ولا في مفهوم مبدرا الانكشاف فما قال بعض الشراح ان كلام المصنف ليس في العلم بالكنه  
المصالح بغيره ان يكون ذاتيات الشيء مرة بل في العلم بكنهه اعني حصول نفس الشيء وهو حاصل في المعنى  
للعلم المطلق اذ تصورنا المحضة الخاصة منه فان المطلق المذكور يكون جزءاً تفصيلياً منه فلا يمكن تصور كنهه المتبعية  
بدون تصور مطلقه غير وارو على الشارح كما لا يخفى قبح ذلك فاما بالاضافة فقط قال السيد المحقق في شرح المواقف  
العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالماً بذلك المعلوم والمعلوم معلوماً  
لذلك العلم وهو الذي تشبهه معاشرة المتكلمين المتعلق بهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشيء عالماً بأمره  
ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر عليه المتكلمون وقال الاظهر في شرحه للمواقف ذهب جمهور المتكلمين الى ان  
العلم يتعلق بين العالم والمعلوم بتميز المعلوم عن غيره وهو المختار لان كل من علم امرأه فانه يحصل بينه وبين المعلوم  
مخصوصة لا يعبر عنه المتكلمون بالتعلق ولم يثبت غيره بدليل فيكون العلم عبارة عن نفس هذا التعلق ومن اشبهنا امر  
آخر فعليه الاثبات فما قال بعض المدققين في شرح الرسالة القطيعة ان كون العلم اضافة بين العالم والمعلوم بتميز  
جمهور المتكلمين كلام لا غبار عليه ما قال بعض الاعلام مقترفا عليه ان هذا النقل غير مطابق والذي يظهر من كلامهم  
ان العلم صفة ذات اضافة بها يكتشف المعلوم بحيث لا يحتل النقيض مما يقضي به المحجب والعلامة الرازي  
مع القول بالوجود الذي قد جازي في شرح الاشارات كون العلم اضافة وقال مقترفا على الشيخ انما يكون العلم

صورة ذهنية ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كالمثل وان كانت مطابقة فلا بد من امر خارج  
 مرجح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة سببية بين المدرك وبينه واجاب عنه المحقق الطوسي بان من الصور ما هي مطابقة  
 للخارج سبي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجمل واما الاضافة فلا توجد فيها الاضافة وعددها لا يتنازع وجوبها  
 في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا واور عليه المحاكم بان لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات  
 الادراكية وجودا في الخارج وبعضها لا يكون موجودا في الخارج فيصح انصافها بالمطابقة وعددها ولا يخفى ما فيه اذ وجود  
 الاضافة في الخارج محال معني له اصلا واذا امتنع وجود الاضافة في الخارج امتنع وصف الادراك بالمطابقة واللامطابقة  
 على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق بالمهنية والمحقق في الخارج ليس الا ما يوافق الاضافة  
 الذي هو المدرك والاشياء بينهما والحق انه لو لم يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق بالمهنية ليعرف بالمطابقة المعلوم وعدم  
 المطابقة بالشيء المناسب للمقام مما لا يقتل في الاضافة اصلا وما قال المحقق انه واني في حاشي شرح المطلب ان ادراك  
 بالمطابقة وعددها ما يناسب خصوصه بها يكشف المعلوم عند النفس فمثل ذلك يتصور وجودا في الاضافة ايضا وان كان معناه  
 المناهضة التي تجري بين الصور المحسوسة فلا يتم ان العلم يتصف بالمطابقة بهذا المعنى وان كان معناه كونهما بعينها  
 فهو الامر الذي هو في الخارج فيلزم ان لا يكون العلم بالاضافات علما ولا جهلا على ان المطابقة بهذا المعنى انما يصح على  
 فرض من يقول بوجود الاشياء بانفسها في الذهن لا على القول بالشيء والاشكال وكون العلم كذا انما يثبت على هذا  
 المقدر لا على الاول فلهذا ان المطابقة عبارة عن المحاكاة بحيث يسرى احكامها اليه وهذا شامل للمنهجين لا يخفى  
 انها لا تجري في الاضافة وبالمجمل ليس للاضافة مع الامر الخارجي نسبة وعلاقة تلك لا متنازع وجودا في الخارج فكلما  
 ان يوصف بالمطابقة ليكون علما واجاب المحاكم عن اعتراض الامام باننا لانسلم ان الصورة الذهنية ان لم تكن  
 مطابقة للخارج كانت جهلا وانما تكون جهلا لو كانت صورة ذهنية حقيقية خارجية واما اذا كانت صورة ذهنية  
 لا لا تتفق في ان الخارج لما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل فتأمل وقال في المحقق ان هذه الحالة الوجودية  
 المدركة بالعلم ليست هي بجهة لانها متنازعة عن غير بالضرورة والعدم لا يكون كك وايضا لو كانت عددا لكانت عدم  
 ما يقابلها فهو الجمل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدلا لعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدديا واما الجمل  
 الذي هو الجمل البسيط فانه الجمل على كافي الجمل ولا يقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لاننا نقول قد  
 ثبت ان الشيء لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وايضا لا يصح ان يقال في الشيء انه  
 العلم بغيره وان قاله ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدها دون الآخرة واولا لم تكن تكاليف الحالة

عدمية فهي وجودية اما حقيقة او اضافية اما الحقيقية فاما ان تكون نفس الصورة المتساوية لمهية المدرك وهو لا لان  
 مهية السواد حاصلية للجما ولا علم هناك وان اجيب بان العلم ليس نفس حصول مهية شئ بشئ آخر بل هو حصول  
 خاص اعني حصول مهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتها مجردة قلنا هذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول  
 واما ان يكون امرا آخر متفائرا للصورة وذلك مما لم يقيم عليه لالة وان قال به جماعة واما الاضافة فلا شبهة سنفه  
 شققها لان العلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عنه اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه بل يشترط تحقق  
 هذه الاضافة العامة بالشعور امرا آخر حقيقي او اضافي اوعدي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن مهية العلم هذا كما  
 وفيه الظاهر الاول ان قوله لانها ممتازة آه ماذا اراد به ان اراد به الاتيان بالذات قلنا نعم الصغرى لم لا يجوز ان  
 يكون العلم متفائرا عن الغير بالواسطة وان كان المراد به الاتيان مطلقا فلا نعم الكبرى اذ الامور العلمية وان كان  
 ممتازة عن غير بالذات لكن يجوز كونها ممتازة بالواسطة الثاني ان قوله وهو اما الجاهل لمهية آه غير صحيح لان  
 بين العلم والجاهل تقابلا للثبوت وليس بينهما تقابل الازدواج والعدم والمملكة كما لا يخفى على المتفطن فعلى تقدير يكون  
 العلم عدسيا يكون الجاهل وجوديا فعلى تقدير يكون العلم عبارة عن عدم مقابلة الذي هو الجاهل البسيط لا يلزم كونه عدسيا  
 لعدم اتصاله بالجاهل البسيط ليس عدسيا على هذا التقدير فلا يلزم كون العلم ثبوته مع فرض كونه عدسيا الثالث  
 ان قوله واما الجاهل المركب آه سخيف جدا اذ الجاهل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا له وعلى تقدير كونه  
 مقابلا لالتقابل بين العلم والجاهل ليس الا بالعدم والمملكة ولا يشترط فيه عدم خلوه الحمل عن المتقابلين فلا يتجلى  
 ارتفاعها عن موضوع انما يستعمل ارتفاعها عن محل قابل للامر الوجودي فما من شأن الادراك لا يتجاوز ادراك شئ  
 بعينه والجاهل هو اما المحل الغير قابل فلا مضائق في خلوه عنها فعدم انصاف الجماد بالعلم ولا بالجاهل المركب البسيط  
 كون الجاهل المركب مقابلا للعلم تقابل العدم والمملكة انما يبطل كونه مقابلا لتقابل الايجاب والسلب هذا التقابل  
 ليس يتحقق بين العلم والجاهل اصلا الرابع ان قوله دون مهية السواد آه ليس بشئ لان الادراك هو حصول صورة ما  
 للمدرك وحصول السواد ليس هو حصول المدرك اذ ليس من شأن الجسم الادراك انما من ان قوله لاننا نعلم  
 بالضرورة آه وان كان شكا لكن لا يلزم منه ان يكون الادراك اضافة وهو ظاهر جدا وقال الامام في بعض النسخ  
 العلم والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المعنيين فان كان المعقول هو ذات العاقل احتمال ذلك  
 ان لا يعقل العاقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث  
 هو عاقل لذاته اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي النقل واما ان كان المعقول غير العاقل



لما كن ذلك لعاقول من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في  
 الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما  
 على هذه القاعدة استمرت الاصول المبينة بالاولية فان السجدة لما قامت على انه لا بد من الصور المنطبقة لاجرم انشاها  
 ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لاجرم اثباتا اضافية زائدة على تلك الصورة المحاضرة  
 ولما حصرنا الاقسام والطلبنا اسويها القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك هذا الكلام صريح في كون العلم عبارة عن  
 الاضافة عنده وبما ذكرنا طهر ان ما قال بعض الاعلام ان القول بالاضافة لم يصدر الا عن الامام الرازي في شرح  
 الاشارات حين الاعتراض على العلامة بان ذلكم لو تم انما يدل على الوجود الذي لا على كونه الموجود الذي  
 علمنا لا يجوز ان يكون اضافة دليل هذا القول ليس تخفيفا عنده بل انما اورد وجد لا كيف وهو قائل بكون العلم في  
 المبادي تعالى صفة موجودة وهو مصرح بكون العلم محمولا على الواجب والممكن بالتواطؤ وحكم بالغييب وبني على عام  
 رجوعه الى كلام الامام ومن يقول بكون العلم عبارة عن الاضافة صاحب الاشراق حيث ذهب الى ان العلم شيء  
 بغيره عبارة عن اضافة لوزية بين شيئين والحق ان كون العلم اضافة باطل قطعا اما اول فلان الكلام في العلم  
 الذي هو منشار الانكشاف حقيقة والاضافة لكونها امرا متزاعيا لا تكون منشارا لانكشاف حقيقة منشار انشراحها  
 منشار لانكشاف ضرورة ان الانشراحات لا تحقق لها الا بنائها فبمنشار الانكشاف الانكشاف حقيقة منشار انشراحها  
 واما ثانيا فلان حدوث الاضافة بين شيئين الموجودين قبل الاضافة من دون تجدد امر في احد الجانبين ممنوع  
 ضرورة اذ الاضافة ليست من الامور المتناصلة الوجود فلا بد في علمنا بالاشياء بعد ان لم نعلمها من حدوث امر فيها غير  
 الاضافة ولا يمكن ايضا في علمنا بالاشياء المتعددة بما هي متعددة امرا وحدا بل يجب ان يكون الامر الذي يربط بيننا وبين  
 العالمين شيئا واحدا عند وحدة المعلوم متعددا عند تعدد المعلومات متميزة احسب تميزا ضرورة ان علمنا بغيره غير علمنا بغيره  
 ولا ينبغي احد العالمين ان الاخر لكل معلوم صورة تظايرة واما ثانيا فلان العلم على هذا التقدير يكون عبارة عن معدوم  
 محض ولا شيء صرف اذا كان المعلوم معدوما في الالمان او تحقق الاضافة فخرج تحقق المضافين قتال قول وهو  
 وصف ذو اضافة انه نواز منسب للمحققين من المتكلمين وقد بينا في هذا التعريف من النقص والابرار في شرح تهذيب  
 الكلام ان شئت الاطالع فارجح اليه قول او صورة فقط اعلم ان القائلين بالوجود الذي لا على كونه معدوما الى انه لا بد  
 من حصول صورة المعلوم في العالم عند العلم بشيء خارج عن ذاته فزعم بعضهم ان العلم عبارة عن نفس الحصول  
 الانطباعي للصورة وهو ناسب الشارح القديم للتجديد واورده عليه لوجوده منها ان العلم حقيقة واقعية موجودة في نفسه

معنى اعتبارى انتزاعى كونه باسببه بين الصورة والعقل والانتزاعيات لاحاطة بها من الوجود قبل الانتزاعها  
 الابتناء فيها فيكون انتشار الاكتشاف حقيقة انتشار انتزاعها والا يلزم كون العلم امرا انتزاعيا اعتباريا متوقفا على  
 انتزاع المنزوع واعتبار المعتبور منها ان الحصول معنى اعتبارى انتزاعى لانه من المعانى المصدرية والمعانى  
 المصدرية ليست لها افراد سوى اخصص وهي تكون متفقة بالحقيقة اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدرى  
 حصص له فلو كان العلم عبارة عن حصول الصورة يلزم كون التصور والتقديرين الذين هما فرداه متفقين  
 مع انه سيظهر انهما نوعان مختلفان ومنها انه يلزم على هذا ان يكون العلم خارجا عن المقولات لان الحصول  
 كما وجود من الوجود العامة وهي كونهها بسائط عقلية خارجة عن المقولات وان كانت اغراضا وبهذا يظهر سخافة  
 ما اشتبه ان العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل من مقولة الاضافة ومنها ان الحصول  
 صفة للصورة فيلزم على تقدير كونه علما كون الصورة عالمة لان العالم هو الموصوف بالعلم واجاب عنه العلامة  
 التفاضلية بان المعرفة المجموع اعني حصول صورة الشئ في العقل لا مجرد الحصول والعالم كما يتصف بالعلم كك  
 يتصف بحصول الصورة في عقله ايضا الا انه للتركيب لا يمكن اشتقاق الفاعل منه بخلاف العلم وفيه نظر لانه ان اراد  
 بكون المعرفة المجموع وكونه صفة للعالم ان العلم عبارة عن هذا التركيب التقيدى اعني حصول صورة الشئ في العقل  
 فلا يخفى سخافته لان هذا التركيب التقيدى كونه امرا انتزاعيا اعتباريا انما ينتزع بعد تحقق العلم وقيامه بالعالم  
 فلا يمكن ان يكون انتشارا للاكتشاف وصفة للعالم حقيقة وان اراد ان الحصول لما كان سببه بين الصورة و  
 العقل فهو صفة للعالم لقيامه بالمتبهمين فحينئذ كما انه صفة للعالم كك هو صفة للصورة ايضا اذ لا ترجح لاحد على  
 الآخر على هذا التقدير فلا يندفع الاشكال بل يلزم حقيقتا عرض واحد تحليلي وتجويزي قيام عرض واحد تحليلي لان  
 كان مفهوما من كلام العلامة التفاضلية في التلويح لكسب لفظ قطعا كما ثبت في محله وان اراد ان الحصول صورة الشئ  
 في العقل صفة للعالم على قياس الصفة بحال المتعلق فحينئذ ان الصفة بحال المتعلق ليست صفة حقيقية بل هي صفة  
 اعتبارية تنصل للموصوف بسبب متعلقه وهي بهذا ليست علما ولا انتشارا للاكتشاف كما لا يخفى على المتأمل وان اراد  
 ان المراد بحصول الصورة انتشار انتزاعى اعني الصورة كحاصلة فهو تحليلي لا يرا ولا جواب عنه ومنها ان البتة ومن  
 اضافة الصورة الى الشئ الصورة المطابقة له في الواقع فيخرج الجمليات المركبة عن التعريف وفيه ما قال بعض  
 المدققين ان المتبادر من صورة الشئ مطابقة الصورة لما هي صورة له وتلك المطابقة شاركة للتصورات في ام تصديقاتها  
 باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجمليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا يتبادر من حصول صورة

الشئ الا ان يقال اضافة الصورة الى الشئ تقوم اضافة المطابقة لما في نفس الامر وهذا القدر يكفي وجهها للعدل منها  
 انه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية لا متعلق ارتباطها في العقل واجيب عنه تارة بان التعريف انما هو للعلم الكلي  
 والمكتسب وهو لا يكون الا كليا فلا بأس بخرجه العلم بالجزئيات المادية وتارة بان المراد بالعقل ههنا الذهن فانه  
 ربما يطلق العقل على الذهن متقابل الخارج واورده عليه بانه يخرج عنه العلم الذي يتوسط الحواس لظاهرة فان  
 هذا الادراك انما هو لوجود المدرك في الخارج عند المدرك واجاب عنه بعض المدققين بان مدركات الحس لظواهر حال  
 الاحساس تنطبع في الحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها موجودة عند الحس فاذا زالت هذه الحالة  
 انزول تلك الصورة عنه وتوصل في الخيال واورده عليه بعض الافلام بان مدركات الحس الظاهر انما تنطبع في الحس  
 المشترك بعد غيبوبة الحواس عن الحس الظاهر واما حال الحضور عند الظاهرة فالادراك انما يكون بحصول الصورة  
 فيها كما لا يضر فانه انما يكون بحصول الصورة في مجمع النور والحي ان القول بان الصور المحسوسة انما تحصل في  
 الحس المشترك بعد غيبوبة الحواس الظاهرة غير صحيح كما ان اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة غير صحيح  
 خلاف مصركات الفلاسفة والاولى ان يقال الذهن يطلق على الشارع مطلقا ظاهرة كاشته او باطنية والحقنة والحقنة  
 مشتملة لما في ان الحصول نسبة بين الصورة والعقل والعلم ليس نسبة بل هو من مقتضى الكيفية فرد العلم بالصورة  
 الحاصلة من الشئ عند العقل وهذا هو مختار الشيخ حيث قال في النقط الثالث من الاشارات ادراك الشئ هو ان يكون  
 حقيقة متمثلة عند المدرك ويشاهد ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج اذ ادرك فكيف يكون حقيقة  
 بالوجود له بالفعل الاعيان في الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يكون  
 اذ فرضت في الهندسة محال لا يتحقق اصلا ويكون مثال حقيقة منقولة في ذات المدرك وهو الباقي واعتراض عليه  
 الامام الرازي بوجه منها ان كلام الشيخ في هذا الباب في غاية الاضطراب فحيث بين ان كون الباري تعالى  
 عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالجوهر عن المادة وحيث بين ان العلم مندرج في مقتولة  
 الكيفية بالذات وفي مقتولة الصفات بالعرض جواب عبارة عن حقيقة ذات اضافة وحيث ذكر ان العقل الشئ بانه  
 وليغير ذاته ليس الا حصر صورته عنده بجملة عبارة عن الصورة المرتبة في الجوهر العاقل المطابق لمقتضى العقل  
 وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لا يجب الوجود وليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضاتها عنه حتى  
 يكون العقل البسيط كاسماء الخلق للصور المفصلة في النفس جمعا عبارة عن مجرد اضافة وانت تعلم ان ما ذكره  
 الشيخ في كون الباري تعالى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يظهر عنه الا كون التوحد شرطا للعقل وكون المادة ولو اختبا

مانعاً عنه لاكون العلم عبارة عن التجرد بل كلامه صريح في ان عقله عبارة عن ذات المجردة وذلك لان قال في فصل  
 من فصول الاكسيما الشفار الواجب لذاته عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه وقد عرفت ان  
 السبب في ان لا يعقل الشئ هو المادة وعلاقتها لا وجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي  
 اؤثر في شئ صا لشئ به عقل والذي يحتمل نيابة عقل بالقوة والذي ثاله بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل المثال  
 والذي هو لذاته هو عقل بذاته ذلك هو عقول محض لان المانع للشئ من ان يكون معقولاً هو ان يكون في مادة  
 وعلاقتها وهذا المانع عن ان يكون عقلاً وقد تبين لك هذا فالمرى عن المادة والعلايق المتحقق الوجود المنفرد  
 هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لان هناك  
 اشياء متكررة وذلك لانه بما هو بيوته مجردة عقل وبما يعتبر له ان بيوته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر ان  
 ذاته له بيوته مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولا يخفى انه صريح فيما ذكرنا و مراده بالعنفة حيث بين ان يلج العلم في مقولة  
 الكيف بالذات الصورة المجردة عن المادة فانه بين في منطق الشفار ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة  
 مطلوبة لا من خارج وليس العلم من المضاف الا على انه عارضاً لها المضاف عروفاً لا ذاتاً على انه نوع من  
 المضاف وقال في الشفار في فصل مراتب افعال العقل النفس لعقل بان تاخذ في نفسها صور المعقولات المجردة  
 عن المادة وتكون الصور مجردة اما ان يكون تجريد العقل اياها واما بان يكون لان تلك الصور في انفسها مجردة  
 فتكون النفس فكيفها المودة في تجريد افعالها والنفس تصور ذاتها وتصورها في انفسها جعلها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً واما تصورها  
 لهذه الامور فلا يجعلها لك انتهى فمقتضى العلم عنده هي الصورة المجردة عند العاقل وهذا هو ما ذكره في النظم الثالث  
 من الاشارات بقوله ان الاو اك آه كما سبق لقوله فان كان مراد الامام بقوله جعله عبارة عن الصور فالمرتبعة انه  
 جعل العقل المحصول عبارة عنها فهو مسلم ولا اضطراب اصلاً وان اراد ان جعل العقل مطلقاً عبارة عنها فليس في  
 كلامه اثر من ذلك وقوله حيث اعم آه فقيه انه جعل الاضافة لازمة للعقل البسيط لانفسه حيث قال في الاضافة عقله  
 لذاته علته لعقله ما بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل كلما بعده ففعله لذاته علته لعقله ما بعد ذاته وعقله ما بعد ذاته معلول  
 لذاته على ان المعقولات والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لانفسها واما افعالها اضافة  
 المبدأ الذي يكون انفسه بل اضافات بالترتيب بعضها قبل بعض وهذا نص فيما ذكرنا فاستبان انه لا اضطراب في كلامه  
 اصلاً ومنها ان الصور التخيلية لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او غير ما من الاجرام الغائبة  
 عنها وهذا ان كان مستبعداً لكنه بالتزوم ان صورة السمات في الذهن مساوية للسمات غير مستبعد واجاب عنه الحق

انما يسمى بان افلاطون لم يذهب لا غير الى ان الحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج لا يمكن ان يثبت  
 الوجود اسببها والقول بجون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد فقط بل انها ممتزجة ذلك من  
 الحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السمار المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسمار لاحتمال ان يكون  
 الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في قوة المدركة الاحالة فيها للثنتين لاحاطتهما من الصغر والكبر من  
 حيث ذاتهما واحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السمار وذلك غير قانع في المساواة بحسب الصورة فان  
 الصغر والكبر من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالاً فمحال الاستبعاد الذي ادعاه  
 لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوار على القول بان الادراك انما يكون بالصورة مطلقاً غاية الامر انه  
 يدور على القائلين بان الابدان انما يكون بالطبع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون بالطبع صورة في  
 الآلة الجسمانية الموضوعية للتخيل لا يدور على سائر الادراكات الجسمانية والتقليدية ولا في الموضوعين المذكورين ايضا على  
 القائلين بالشفاع او على قول من يذهب من هسب الشيخ الى البركان في القول بان الصورة المحتملة تنطبق في  
 النفس او ردها عليه المحاكم بوجوب الاول ان صور المقادير العظيمة والاعباد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس  
 لكانت الآلة او النفس متقدرة بتلك المقادير والاعباد لانها حاله فيها وصفتها لها والثاني اننا نلاحظ الصور على ما كانت  
 عليها من المقادير والاعباد متميزة الاقطار والجهات فكيف تكون صغيرة بل يلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف  
 ذراع ومن العجب ان يكون في جزر من الدماغ بلاد متعددة والحالات والسمك والخانات والحمامات وجبال شاهقة  
 وتلال عظيمة ومسافات نامية وسجار بالغة بل نصف الفلك بكواكبه واجيب بانه يجوز ان يرسم من اعظم المقادير  
 مقدار صغير ويكون ذلك المقدار الصغير ازاو اعظم المقادير وكانت امرأة لمشابهة على ذرة المنسوبة وما كان اصغر من  
 الاعظم اذ رسم منه ما كان اصغر مما فرضنا من المقدار بالنسبة المذكورة وهكذا وربما لا شك ان كل مقدار عظيم يمكن  
 فرض ما هو اعظم منه ويمكن تخيله وهكذا ومن المعلوم انه لا يمكن ذهاب مقدار الصورة الجسمانية الى نهاية بل اذ بلغ  
 ما يساوي حل القوة لقطع فيجده المرتبة ليكمل امر الادراك والحق ان كلام المحقق في هذا المقام كما افاده بعض الكلام  
 ليس بسديد انا ولا فلان قوله لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم آه في غاية السخافة لانه ان اردو بالمادة مادة  
 الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذي تلك المادة مادة له فلا ريب في كون تلك المادة صغيرة فيلزم ان يطبع الكبير في  
 الصغير ويلزم ان يجمع مقداران في مادة واحدة ولا يزيد الجسم على حجم احدهما وان اردوها مطلقا للمادة فيلزم ان يكون  
 جميع العناصر متركزة ضرورة ان مادة جميع العناصر واحدة فذهب واما ثانيا فلان قولوا في القوة المدركة آه ليس

بشئ لان القوة المدركة الحادثة فيها وان لم تكن متقدرة بالذات لكنها متقدرة بالعرض فيلزم ان يطبع الكبير في الصغير  
 وانما لما قلنا فان الصغير والكبير من الانسان آفة عجيبة جدا لان الكلام بينهما في صورة الهوية الشخصية ولا يرب  
 ان صورة الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والاسلم ما قال صاحب المحكمات ان حصول المقادير والابعاد في  
 الآلة لا يستلزم تقدرا فان التقدير والكبر والصغرا تسمى بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المتقارفي  
 المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير صغيرا وكبيرا بالنسبة الى الثانية يصير كبيرا وكبيرا  
 ومنها انه لو كان حقيقة الادراك عبارة عن الشئ الحاصل في المجرول لكان اذا تصورنا موجودا ليس بسم ولا جسمي ولا عقل  
 حصول السواء فيه وجب ان ينقطع بكون ذلك الموجود عالما بكل الموجود ليس لك فاننا بعد العلم باننا تعالى ليس بحسب  
 ولا جسمي قد نشك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره فثبت ان كون الشئ عالما بشئ مغاير لحصول ذلك الشئ  
 له و اجاب عنه المحقق الطوسي بان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه  
 حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشئ مجردا تاما بالذات يفتضي علمه بذاته و  
 صفاته لم يشك في ذلك واعلم ان القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة يحصلوا على ما ذهبوا اليه بوجه  
 لا الاول ان العلم ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما وفيها فساد  
 لبعض الاعاظم قد ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق على مطابقة علم واعتقاد لما في نفس الامر و مرجع الى اكتشاف  
 الشئ وعدمه وقد يطلق على مطابقة امر لا مر بالمهية وبالعارض المشتركة بينهما وعدمها ومرجعه الى المطابق والمطابق  
 بحيث لا يمتنع والمطابقة فان كان المراد المعنى الاول فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن الصورة  
 مهم وان كان المراد المعنى الثاني فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم بل هذا لا يرد على  
 نفس الدعوى ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع الثاني انه قد ثبت ان العلم ليس نسجته بين العالم و  
 المعاوم ونحن نذكر ما ليس بموجود في الخارج واذا ليس له وجود في الخارج فهو في الدارين وادور عليه باننا يجوز ان  
 يتحقق في بعض المدرك العالية واجب بان الاستيعاب المدركة لنا الخارجة عن اذنا لوجودها في الخارج لا يتغير  
 علمنا بها فعلم ان هذا النوع من التحقيق ليس كافيا ويرو عليه ما قال المحقق الدراني في الحواشي القديمة بما  
 موصله ان المدرك العالية حيل للتحقق الاستيعاب الخارجية والذهنية فعلى تقدير انتفاءها لا يتحقق شئ من الاستيعاب  
 ونحو من الاستيعاب فما يدريك لعل هذا بدوهم الوهم كما دعم قوم اننا لنعلم قطعا ان طوفان نوح عليه السلام متقدم على بقية سوا  
 عليه السلام ولو لم يكن فلان ولا حركة فلم انه منسوب الى بدوهم الوهم لا اول البرهان على خلافه ولعل الحق ان القول

بانواعه المعلوم فاعلم بالقول او بالافلاك سقطت ظاهرة الثالث ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها قاضية  
 بان الحاصل في الذهن هو العلم وفيه ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها تماثل على حصول المعلوم من المتناقض  
 العلم بما لا ينتجها على ان الحاصل في الذهن العلم بكلا الركنين فقال شيخنا في بعض كتبه ان لم يحصل حال الادراك شيء ولم يزل  
 يادوم استوار حال العلم وما قبله وان زال امر فان كان الزاكن ادراك امر يلزم كونه وجوديا لان انتقار ما ليس بشيء  
 محال وان كان الزاكن امر غير الادراك وفي قوتنا ادراك امور غيرتناهية فيجب ان يكون فيها صفات غيرتناهية  
 يزيل كل صفة عند حصول كل ادراك وان حصل امر ثبت كون العلم عبارة عن الحاصل في الذهن واورد عليه بان  
 كون ادراك امور غيرتناهية في قوة النفس انما يقتضي كون الصفات الزائلة غيرتناهية بالقوة لا بالفعل وتفصيله ان  
 ما في قوتنا انما هو ادراك امور غيرتناهية على سبيل اللاتقضية وهذا لا يقتضي الا وجود صفات غيرتناهية بمعنى لا تقف  
 عند حد وهو ليس بحال انما المحال وجود صفات غيرتناهية بالفعل هو غير لازم واجاب عنه الصدر الشيرازي في حاشيته  
 مشرحا حكمة الاشراق بان المراد ان في قوة النفس ادراك امور غيرتناهية على سبيل البديل فيمكن في وقت واحد حصول  
 كل علم فلا بد في ذلك الوقت من صفات غيرتناهية ورد بان العلم بامور غيرتناهية على سبيل البديل انما يستدعي  
 وجود صفات غيرتناهية على سبيل البديل لا على سبيل الاجتماع ويورد على هذا الدليل ايضا انه لا يدل الا على حصولها  
 المعلوم حين تعلق العلم ولا يدل على ان الحاصل في الذهن هو العلم الخامس ما قال صاحب المحاكمات انما اذا  
 ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر وليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان الشيء  
 المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل تبين من ذلك جزم ان الادراك ظهور الصورة ووجودها  
 وحصولها عند العقل ورواها لا يلزم مما ذكره الا ان حين الادراك يتميز المدرك عند العقل وتميزه وانما الادراك عبارة  
 عنه فليس يلزم قال الفاضل الميرزا جان لا يخفى ما في تقريره من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتميز والامر  
 فيه بين التحقيق ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن واما اولها فانا وبعض الاعلام فقه  
 ان العلم حقيقة واحدة محصلة وليس من الحقائق الاعتبارية كما يشهد به الضرورة العقلية والصورة الحاصلة في الذهن  
 لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة لان الصور حقائق متخالفة مستدرجة تحت مقولات متباينة تنبئ عن الحقائق وان كان  
 عسير لكن كونه حقيقة واحدة لعلمه من القطعيات مع ان الفلاسفة يصرحون بان العلم بنفسه متخذه نوعان وهذا لا يجمع  
 الا على تقدير كون العلم حقيقة واحدة مشتركة بين نوعيه وعلى تقدير كونه حقائق متخالفة لانه لا صحة لهذا القول اصلا و  
 انما ثانيا فلانه لا يمكن الا في ادراك الهويات الشخصية حيث يلزم كون الحواس عالمة لان العالم ما قام به العلم

وانما نشأ فلما افيد ان الحاصل في الذهن من الشئ صورة واحدة بالبداهة ومن المعلوم ان متعلق العلم ليس هو بعين  
 الخارج لا يتفاد مع تحقق العلم ومن المستحيل بقا العلم بدون متعلقه والا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة  
 الحاصلة في الذهن لان المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا ليدركه وليس موجودا في الذهن ولا فنيا  
 للمدرك ولا نشأ ولا معلولا لا يكون حاضرا عند المدرك متميزا ليدركه ضرورة اذ تمهد هذا فنقول الصورة الحاصلة  
 من الشئ اما ان تكون علما فقط ويكون المعلوم غير با واما ان تكون معلومة فقط ويكون العلم غير با واما ان تكون  
 علما ومعلومة معا والاول با ولا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة كما بينا وعلى الثاني في يبطل القول بكون  
 العلم عبارة عن الصورة الحاصلة والثالث البطلان لان الصورة لو كانت علما ومعلومة معا فاما باعتبار واحد  
 وهو صريح البطلان لان العلم والمعلوم متضادان فهما متضادان فلا يجتمعان في واحد باعتبار واحد وباعتبارين  
 متضادين كما يقولون الصورة من حيث هي هي معلومة ومن حيث القيام بالذهن علم وهذا ايضا باطل لان الموجود  
 في الذهن امر واحد بالعدد واشيئية بالجهة لا اعتبارا للمعتبر فان الموجود في الذهن انما هو الشخص والعقل بترتيب من  
 التماثيل يتوزع عنه امرا كلياً وتلخيصاً خاصاً فيلخص امرين نفس المهيئة والمهيئة المخوطة بالوجود والشخص وليس الموجود  
 في الواقع مع عزل الخط عن اعتبار العقل امرين نفس المهيئة والمهيئة المخوطة بالوجود والشخص فيكون تحقق العلم  
 انما بعلا اعتبار المقيده لا يمكن ان يكون امرا واحدا مصداقا للعلم والمعلوم معا لكونهما متضادين والضرورة كون العلم تابعا  
 لا اعتبارا للمعتبر بسبب سبب محضه واما رابعا فلا يلزم على هذا ان يكون الشئ عين عدم ويتم مع لقبضه اذ تصورنا الالهة  
 فان اللا تصور عين التصور حقيقة لا اتحاد العلم والمعلوم واتحاد النقيضين حقيقة باطل قطعاً واما قال الصمد الشيرازي  
 في الاسفار من كونها متضادين مع كونها غير متضادين فقد اطلناه فيما مر فتذكرنا استنباط انه لا يمكن كون العلم عبارة  
 عن الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل سواء كانت تلك الصورة متحدة مع الاله الصورة او مغايرة اياه بحسب  
 المهيئة والحقيقة فنال ولا تنزل والكلام وان افضى الى التطويل لكنه لا يخلو عن الافادة والتخصيل في قوله وعلى  
 الثاني في ايضا منها آه هذا مطابق لما قال المحقق الرواني في الحاشية الجديدة على شرح التبريد ان القائلين بكون العلم  
 كيفاً حقيقة هم المتكلمون بالشيخ والمثال فانه على هذا التقدير كيف قائم بالنفس حقيقة كسائر الكيفيات النفسانية  
 اما المحققون انما يكون يحصل المهيئات النفسانية في الذهن فان اطلقوا عليه الكيف يتحمل ان يكون على وجهها تحت  
 وانت تعلم ان القول بحصول الاشياء في الذهن وان كان حقا فلا يمكن حصول الاشخاص الخارجية في الالوان  
 لما عرفت ان وحدة الوجود والتشخص متلازمان فلا يمكن ان يوجد شخص واحد بوجودات متعددة وايضا حصول الحقيقة



الخارجية بنفسها في الذهن لا تصور الا على تقدير كون التحقيق عارضا للمهنية وسيكشف انشاؤه ان الله تعالى ان لا يتحقق  
لا يمكن ان يكون عارضا للمهنية بل هو متفرع عن نفس المهنية ولا يمكن حصولها في الذهن اصلا وايضا قد عرفت  
ان الوجود متفرع عن نفس المهنية ونسبة الى المهنية نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات  
الحيوان فلو حصلت المهنية الخارجية في الذهن تكون هي حصولها في الذهن مصداقا للوجودية الخارجية ومطلقا  
لحصولها فيكون من حيث هي في الذهن مشارا لترتيب الآثار الخارجية واليها الحصول في الذهن عبارة عن نحو الوجود  
ومصداقه نفس ذات الحال فكيف تكون الطبيعة الواحدة متفصيا للحلول وعدمه لكن شئ كل شئ كما انه متعارف  
لذلك كل شئ حقيقة ومهنية كذلك الاستشباح نفسها حقائق متخالفة والكيف عبارة عن العرض الذي لا يتوقف  
لتصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللا قسمة اقتضاه اوليا وقد يعرف بانها لا يقبل القسمة والنسبة لذاته  
فكون اشيج الحاصل من المقولات النسبية مثلا كيفا موقوف على ان لا يتوقف تصور على تصور غيره بل ان  
ان اشيج يكون منطوقا على ذي اشيج وان لم يكن مستقدا معه مهنية فكما ان تصور الثاني موقوف على تصور الغير فكذا  
ان الاول ايضا كذلك فالقول بكون اشيج مطلقا من مقولة الكيف غير صحيح كما انه على تقدير القول بحصول الاشياء  
بالفهم في الذهن كون الصورة الحاصلة في الذهن كيفا حقيقة سواء كانت صورة الكيف او صورة غيره من  
المقولات غير صحيح وما قال بعض الاعلام ان المراد باشيج كيفية مغايرة للمعلوم تكون مبدءا لاكتشاف المعلوم و  
يعبر عنها بالحالة الانجلائية ليس بشئ ضرورة ان استشباح حقائق متخالفة واما الكيفية المغايرة للمعلوم المعبرة عنها  
بالحالة الانجلائية فهي حقيقة واحدة وان كانت متعلقاتها مختلفة واین هذا من ذاك فافهم قول له وقابله للمعلوم  
آه قال في الحاشية يعني في كونها من المقولة المغنية فاذا كان المعلوم جبرا كانت الصورة جبرا او اكان  
كانت عرضا من المقولة التي كان المعلوم منها انتهت اعلم انه لم يذم من الذين قالوا ان العلم عبارة عن  
الصورة الحاصلة في الذهن مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الى ان العلم بكل مقولة من  
تلك المقولة الاشار حكمة العین والمحقق الدواني اما شارح حكمة العین فقال لو كان العلم نفس المعلوم من  
الشئ الخارجي لكان العلم من كل مقولة من تلك المقولة مثلا يكون الحاصل من العلم كما لا لانه لو وجد في الخارج  
لكان يقتضي القسمة والتصور لذاته ولكل يكون المعقول من الكيف كيفا ومن المغاير متضا فافان الحاصل  
منها في العقل وفي الخارج يكون مندرجين تحتها اندراج اثنين تحت اعم فاذن لا يكون العلم مطلقا من مقولة  
الكيف بل قد يكون منها وقد لا يكون واما المحقق الدواني فقال في حواشيه الجديدة على شرح التكملة اقول

ان القائلين بكون العلم كيانا هم القائلون بالشيء والمثال كما قلنا عنه في الدرس السابق ثم اجاب عما اورده عليه  
 بأنه لم يقل من احد ان العلم من مقولة المعلوم بان ذلك يقتضي النظر وقد اشار اليه الشيخ في الكليات الشفاء بقوله ان  
 العلم فيه شبهة وذكر ان القائل ان يقول العلم هو اكتساب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صورها  
 وعروض فان كانت صور الاغراض اعراضا فصورها كغيرها من الاعراض فان الجوهري لانه جوهرية لانه ان  
 في موضع البتة وجوهية مخدولة سواء نسبت الى ادراك العقل او نسبت الى الوجود الخارجي فيقال ان جهته الجوهرية  
 جوهرية بمعنى انه الموجد وفي الاعيان لا في موضوع اى ان هذه الماهية هي مقولة عن اموجوده في الاعيان ان يكون  
 لا في موضوعه واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث انه جوهرى ليس هذا الجوهرية في  
 العقل لا في موضوع بل حده انه سواء وجد في العقل او لم يوجد فيه فان وجوده في الاعيان لا في موضوع وقال  
 في التعليقات ان العلم فيه شبهة وهي ان العلم بكل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة وما ذكره الجوهري  
 ما وادع الشيخ على ما ذكره العلامة في شرح الكليات ان يعبر عن ثنائيتها بقوله شبهة ان يكون كذا ولفظا هو اساءة  
 مع الشرح على ما اشار اليه في اول الشفاء في شبهة ان يكون مراده بالشبهة هذا المعنى وقد عجز عنه بالشبهة مراعاة  
 الاحتياط والادب بل القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن صريح في ذلك ولا يخفى على المنصف ان كلامه  
 في غاية التسف والتكلف ولفظا شبهة في عرف العلماء يطلق على ما يقابل مقتضى النظر والتحقيق كما صرح به  
 غياث المنصور في حاشي شرح التجريد وانه لم يجد الى هذه الغاية اطلاق الشبهات على التحقيقات وقد حمل هذا  
 المحقق لفظا شبهة على مقتضى النظر والتحقيق وهذا صريح في ان شبهات القوم تحقيقاتهم وقياس شبهة على ما  
 يشبهه كما لا يشبهه فسادها وبالحكمة ندبه ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة ولما استشعر انهم عن آخرهم صرحا  
 بان العلم من مقولة الكيف قال في الجريدة كما قلناه سابقا فان قلت فما تصنع بصدق تعريف الكيف على  
 الصورة الذهنية مطلقا قلت يتصل ان يكون المراد بالعرض الماخوذ في التعريف ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي  
 فعملها كيف على سبيل التشبيه كما هو طريق المتأخرين ويحتمل ان يكون العرض المذكور اعم ولكن يكون الحكم متبائن  
 المقولات خصوصا بالمقولات المتدرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فتكون الصورة الذهنية كيف  
 بهذه المعنى حقيقة ولا ينافي ذلك كونها جوهر او من مقولة اخرى او على هذا الاحتمال لا تبائن بين الكيف باعتبار  
 الوجود الذهني والمقولات المتدرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فلا يكون الوجود غير الماهية ولا يكون  
 الامر الذي مثالا للامر الخارجي بحسب الماهية ولا يكون الشيء جوهريا في الكلام قليل الاحتمال الاول تحتمل وجهين احدهما





انما يدل على وجود نفس الالهية في الذهن لا على وجود ما هو عنها على تقدير امر غير واقع ووجود الكيف النفساني في الخارج  
 مستحيل بل يعجزني ما فاذا الاستناد والعلامة الي قد ان ما زعمه الصدر المعاصر للمحقق الرواني من ان الاشياء تنقلب في  
 الذهن كيفا مخالف للذهنين ذهب من ذهب الى حصول الاشياء بانفسها في الذهن ونزيب من ذهب  
 الى حصول الاشياء في الذهن راسا وانما تحصل في الاشياء فهم لا يجوز ان انقلاب استحقاقه من المذهبين بين ذلك لا الى  
 الثاني فلان اصحاب الشرح لا يقولون بان الاشياء تحصل في الذهن فتقلب اشياء باجل يقولون ان الاشياء  
 لا تحصل في الذهن راسا وانما تحصل في الاشياء فهم لا يجوز ان انقلاب استحقاقه من المذهبين بين ذلك لا الى  
 هؤلاء ولا الى هؤلاء ثم قال في مذهبه نظر دقيق آخر هو انه لا ريب في ان حصول الاشياء في الذهن على نحو واحد  
 بالهذه وبهذه وليس بين اصحاب حصول الاشياء في الذهن تفاوت بان يكون حصول بعضها في الذهن بان يتقلب حقيقة  
 اخرى وحصول بعضها بان لا يتقلب بل يبقى كما كان فاذا تصورنا حقيقة العلم وحصلت لنا في الذهن فاما ان يتقلب حقيقة  
 العلم ايضا الى حقيقة اخرى او لا يتقلب على الثاني يلزم ان يكون بين حصول الاشياء في الذهن تفاوت وهو خلاف  
 ما نقضه الضرورة وعلى الاول يلزم ان لا يكون حقيقة العلم الحاصل في الذهن علما اذ لو كانت علما لكانت حقيقة  
 باقية لا متقلبة والمفروض خلافه واذا لم تكن تلك الحقيقة اسما علمية في الذهن علما لم يكن من حصل في ذهنه تلك الحقيقة  
 عالما بها وبصريح البطلان وقال الصدر الشيرازي صاحب الاسفار ان كل شيء على شيء واتحاده به يتصور على نحوين  
 احدهما هو المتعارف الشائع ويقال له الحمل العرضي وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه غداؤه ومفهومه نفس  
 هيئة المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود كما في الاول سواء كان في حل الذاتيات او العرضيات  
 بل يراد ان مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل في حمل الحد على  
 الحد واد غير ذلك وبعد تهديد ذلك نقول ان الطبائع الكليّة العقلية من حيث معقولاتها وكليةها غير داخل تحت  
 مقولات من المقولات ومن حيث وجودها في النفس من مقولات الكيف فان قلت ليس الجوهر ما هو في طبائعها  
 وانواعه ذلكا لكم والوضع والابن في طبائع افرادها كما يقال للسان جوهر قابل للابعاد وناطق والزمان كم منفصل  
 غير قادر السطح كم منفصل قاسم في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج واليهوي جوهر بالقوة  
 لا صورة لها في ذاتها والتأخر في محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات تتناهي صفات ماني العقل وكذا اذا تقاطعا  
 الاعداد والكلمات والشروط والجماليات مما لا صورة لها في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلوم صورة عقلية  
 محصلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود العقلي لهذه الاشياء وكيف يطابق العلم والعلوم ويتوحد فاما جوهر يكون

الجواهر ما خذوا في حد الانسان لا يوجب ان يكون هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجواهر ولا لا يوجب ان يكون شي من  
 اجزائه حده كقابل الابعاد والمماس والناطق صاذا على مجموع حده الذي هو عينه في الخارج ولا ايضا على بعض اجزائه  
 حده نعم كل من الحي واجزائه يكون عين نفسه محمولا عليها بالحمل الاول الذاتي وكما ان كون مفهوم الجواهر عين نفسه لا  
 يصير من جزياته وانواعه كذلك باقي المقولات والمفومات الا ترى ان مفهوم الجزي واللامنقسم واللا متكون السوي  
 والحركة غير صا وفتة على نفسها بالحمل المتعارف وكذا مفهوم الجواهر ومفهوم الانسان او الفلك او الكون او الوضع او الدين  
 او غير ذلك لا يلزم ان يكون كل منها من افراد نفسه انما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجواهر مثا بشرط  
 التكملة موجودا في الخارج لاني موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كما لا بد بالقوة ومفهوم الحيوان والبعيد وحيوة  
 وحس وحركة وليس الامر كذلك فان قلت اذا لم تكن الطبائع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان  
 من الوجود لم تكن المقولة ذاتية لها صا وفتة عليها من كل وجه ولم تكن الاشخاص مندرجة تحت تلك المقولات على  
 هذا الوجه اذ حقيقة الشيء ليست الا عينه النوعية قلنا كون موجود مندرجا تحت مقولة انما يقتضاه امران احدهما ان يكون  
 مفهوم تلك المقولة مأخوذا في مابينة كما يقال سطح متصل قار منقسم في جتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المقومات اعتبارا بجزا  
 الحد في احد وثانيهما ان يترتب عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كمية قابلا للانقسام والساواة واللاساواة وقابلا  
 ايضا لذل الاجزاء مفرقة مشتركة في الحد ودوب اعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود فالطبائع النوعية اذا وجدت في  
 الخارج وتخصت يترتب عليها آثار ذاتياتها تكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من  
 حيث طبيعتها ومفهومها تكون تلك الطبائع حاملة لمفومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الآثار اذا الآثار للوجود  
 لا للمفهوم فالما حصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق بجمالا لكنه ليس جودا يترتب عليه آثارا حيوانية  
 من الابعاد بالفعل والتخيروالتموه والحس والحركة في الذهن بل يفهم لمعنى الحيوان الناطق المعزول عن العمل  
 فان قلت ما حبة من آثار الذاتيات انها ليست من الانواع قد تكون نفس الذاتيات او لوازم المهيئات فان  
 معنى الكون ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل من الكون في الذهن غير قابل للقسمة واذا كان منقسما بالذات  
 فكيف يكون معنى بسيط مجردا وكيفا قلت هو باعتبار مفهوم الكون متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام ليس النفس الباطن  
 وادلة الوجود والذهني لا تستدعي الاحصول لمفومات الاشياء وما هيئاتها في الذهن لاحصول افرادها وانما روجوداتها  
 لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن اخر متعقد نظير وتبين ان شيئا من المقولات  
 الذميمة من حيث هيته ومعناه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فردا لها بل مقولة من المقولات

انفسها وان خود في فناء واما من حيث كونها صفات موجودة قائمة بها من مقتولة الكيف ومجمل هذا التناول لا يبريد  
 على ان الصورة الجوهرية الجوهرية هي على ما صدق عليها او صدقنا لها ذاتيا وكيف لا يصدق الكيف عليها صدقنا  
 شأنها حتما لان الكيف ذاتي لها وهي شدة من افرادها كما لا يخفى وبه نظر ان ما اعترض على هذه الاعلام او لا مانع  
 لا يمكن ان يكون الجوهر محمولا على الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن كما لا يلان الصورة الحاصلة في الذهن  
 شخص وهي شخص شخص ذهني وحمل الكلي على شخصه لا يكون اوليا وثانيا باننا نتركه في ذاته في الانواع الجوهرية  
 كما لا بد ان والفرد مثلا وهو ما متخذ من تلك الانواع وحمل الجنس على النوع لا يمكن ان يكون اوليا لا يجوز  
 اني طالع الاناس لان محل الجوهر على الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن ليس اوليا لكنه لا يضر الجيب او فخره  
 ان الصورة الجوهرية الذاتية يصدق عليها الجوهر من الصدق ويصدق عليها الكيفية نحو انه من كونه ما ذكره في  
 المثال لا يعلم لوجها ككلامهم لانهم قسموا الكيف الى الكيفيات، الله انية ونسبوا هذه الاعمال منها فالتقول بان العلم  
 ليس ككيفية فثبته في ذاته لتتمتع بها فهم في في هذا المقام فانه من حال الاقدام وان قدس كلاما مستغفرك في  
 كشف هذا الدار العقام وانتهى الى التمسك والاعتماد في له الان يتركب بالجوهر انه اعلم ان قال المحقق الثاني  
 في الحاشية الثانية لم لا يجوز ان يكون عدم العلم كيفا على سبيل المساعدة وتقسيم الانواع الالهية بالامور الالهية فانه  
 ذكر ان المتقين وشهم المحقق الثاني سرها بان العدد امر اعتباري مع تقسيم الكيم الى المتصل والمنفصل مسبوحة  
 وارادوا بانهم ذكر الله لا الله وبه يتبين ما سبوا وشهدوا الى الانواع فالتقول بدخل بعض الاستشهادتها على  
 المتقين والبعض الآخر على سبيل المساعدة غير صحيح واجيب بان مقصوده ليس ان عدم العلم من مقتولا الكيف على  
 سبيل المساعدة بناء على انه من مقتولة اخرى كما لا فائدة والافعال مثلا بل مقصوده انه لا يكون عددا ولا  
 على ما فقرة انه ان الجوهرية وانما هي بالقياس الى الوجود الخارجي ولا بد ان تلك الحالة في تدرج الجوهر  
 هية اذ وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فلا يكون احاصل في الذهن جوهره وانما في الحق ان المقسم  
 الجوهر والاعتق انما هو الموجود في نفس الامر والافعال الوجود الخارجي وذلك لانه لا ريب ان من الاعراض  
 ما لا توجد في الخارج اصلها كانه في الاعداد فانها لا توجد خارج المبدأ عزل انما توجد في الازمان والصورة الذاتية  
 عرض في الذهن كونه حاله في المحل لا تنفي عنها مع انها ليست موجودة خارج المبدأ في موضوعه وهو جوهرية  
 عليه لانها خارجية كونها موجودة بوجوده على القول بكون قسم الجوهر في الوجود الخارجي مراد بغير الموجود  
 خارج المبدأ او بغير الموجود في الوجود الخارجي ليس في قسم ثانيا ان العلم انما من الماهية وانما

الخارجية فيجب ان يكون كياناً حقيقياً لا مسامحة وفيه انه لو سلم ان العلم من الموجودات الخارجية فانه يلزم كونه  
 شق من الصورة العلمية اي من حيث انها مكتنفة بالحوار من الذمينة موجوداً خارجياً وان الهيئة الكلية اي الهيئة  
 من حيث هي هي والمشتد في ان الجواهر والاعراض من الموجودات الخارجية هي الهيئة من حيث هي لان  
 رسم الجوهري الهيئة التي اذا وجدت في الخارج كانت لا في موجد واما الثابتان المحل بالنسبة الى الحال الجوهري  
 مادة لا موجد ومصدره الجوهري فليس ينسب منها معنى الجوهرية بتماماً على حصول الاستيعاب بالنسبة الى الذمينة فالتدريج  
 بالتدريج صورة الجوهرية لا موجد وتكون ان يقال ان جوهري الجوهر في المادة انما هو في الجوهر العيني لا في  
 والحق ان ما قال المحقق الروائي من كون العلم كياناً على سبيل المسامحة لا يصلح توجيهاً لكلهم لانهم عن آخرهم قد  
 بان العلم من مقولة الوجود حقيقة فما قال توجيهاً للقول بما لا يمتنع به فانه في العلم من مقولة الانفعال آية بانه  
 المشهور فيما بينهم وقوله في اوله تناقضاً في ان مقولة الانفعال عبارة عن التناضح والتجويد اي قبول الاثر  
 ليس بيسيراً ولذا قال الشيخ الاول في توجيه مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان شيء يعمل يكون اول علمي التجدد  
 وتلك المقولة هي نفس الحركة ولا تخاف في ان قبول النفس للصورة ليس من هذا الباب فالعلم يعني قبول النفس  
 للصورة وليس من مقولة الانفعال وشمار الاستشهاد اشتركا في المقابلة بين مطلق الانفعال وبين  
 الانفعال على سبيل التدرج ثم القول بكون العلم عبارة عن قبول النفس للصورة لانه ليس معناه الا كونه  
 الزم من محلا للصورة والعلية مستبعد بين الحال والمحل ومن الضرورية ان العلم ليس عبارة عن نفس الشئ  
 والنسبة لانها هي انما هي في ذلك لا في غيره ولا يخفى ذلك في ذاته هي عندهم فاختاروا العلم بالعلم  
 انما قال بعضهم المقدمين في شرح الرسالة القطبية الاشياء اذ هي في الاذيان كقولهم في الاذيان كقولهم في الاذيان  
 يحصل لها وقت كونه في الخارج ويحل ذلك الوصف عليها فيقال لها صورة عينية ولا شك ان المحل في ذلك  
 الحقيقية ليس نفس الموجد ولا ذاتها ولا المكان محمول عليه على تقدير كونه في الخارج اي الصورة التي هي الذات والآلة  
 لا تتغيران باختلاف الوجود فهذه العمل محل عرضي مثل عمل الكائن على الانسان فالعلم حقيقة في غير العلم في  
 الزم من وهو ليس الا من مقولة الكيفية لصدقهم الكيفية عليه ما يوجد في الذمينة من لانه موجود في الذمينة  
 الذي هو الموجد وتاريخ الموجد والخارجي لانه مشترك في الهيئة الذمينة فهو ان كان كياناً في الذمينة وان كان  
 هو في ذلك الموجد وكذا في العلم انما حاصل في الذمينة من قبيل الملائكة السارفة على السارفة  
 مثل الملائكة في ذلك على الانسان فالعلم ليس الا عرضاً ومن مقولة الكيفية والمعرفة في العلم



وتابعا للوجود الخارجي ومحصلا على ما قال في موضع آخر ان العلم حالته ادراكية يتحقق عند حصول الشيء في الذهن و  
 تلك الحالة الادراكية لتعقد على الاستيعاب الحاصلة في الذهن صدقاً عرضياً وذلك لانه حصل شيء في الذهن  
 يتجمل له وصفه ويختل ذلك الوصف عليه فيقال له صورة علمية وهذا المحمول ليس الموضوع والا كان ثم لا عليه  
 حال كونه في الخارج ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود وهذا السهل من قبيل حل الكتاب على  
 الانسان فالعرفي من مقولة الكيف سواء كان معروضة من هذه المقولة او من مقولة اخرى واورد عليه بوجه  
 منها ما قال الشيخ في بعض حواشيه ان وجود العلوم للعالم اما بان يكون وجوده نفس وجود العالم لنفسه كما في  
 علم الجواهر بانفسها او يكون وجوده له بان يكون نعتاً كما في علم النفس بصفات العينية او يكون معلوماً  
 كما في علم الباري تعالى السبيل الكائنات وباجمله وجود المعلوم باحد الاشكال الثلاثة يعني لاكتشاف الاثر في ان علم  
 الجواهر هذا وصفاتها المدبورة لها وعلم الباري تعالى بمجولاتها المدبورة له علم حضوري لاكتشاف في اكتشافات  
 معلوم الى حدوث امر آخر فالصورة العلمية القائمة بالنفس لكونها من صفات النفس مكتشفة عند ما نفس وجودها  
 لنفس اكتشافها تلك الصورة تاريخ لاكتشافها فلا يحتاج الى حدوث حالة اخرى لاكتشاف المعلوم بها لاكتشاف  
 توارد العلمين استغنيين على معلول واحد قال الشيخ ان وجودا من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما ادرك  
 شيئاً آخر بان يوجد منه في ذاتي لكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الاسبب وجوده  
 لي واذا كان وجودي لم اجد في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي فظهر منه ان وجود الشيء للعالم  
 بان يكون وجوده نفس وجود العالم لنفسه او يكون ذلك الشيء نعتاً كما في وجوداثر الشيء لعقولنا او وجود  
 المعلوم للفاعل التام اقوى منه يكفي لاكتشاف من غير حاجة الى حدوث حالة اخرى ولو فرض حدوثها فعلم  
 النفس بها حضوري لا محالة لكونها من الاوصاف العينية فتاما اكتشافها اما نفس حضورها للنفس تباراً على انها  
 من الاوصاف التي علمها حضوري فيكون وجود الصورة العلمية لك لكونها من الاوصاف العينية لها ايضاً و  
 حالة اخرى وكذا فيتمسك بالحالات وهو ظاهر البطلان فلم تثبت بهنا امر آخر غير الصور العلمية في كلامه في هذا  
 الكلام انما الاول ان كون مناط العلم احاطة اشياء غير مسلم عند المشائفة كما علمناك فيما سبق من ان اول  
 ما قال به في الاشراف وتبعه جماعة من المتأخرين ومنه جماعة اخرى وقدم في كلام الشيخ ما يدل على المنع  
 وقد عرفت ان ما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان حصول الشيء لفاعله ليس دون حصول الشيء لتأمله  
 فغيره ما قال المحقق المدوني انه ان اراد ان حصول الشيء بالنظر الى القابل يمكن وبالنظر الى الفاعل لا

فيكون حصوله للفاعل وكذا واقوى فلا يكون دون حصوله للفاعل مسلم لان لا يلزم منه كون الحصول على اى وجه كان قويا  
 في التعقل بل ربما كان هذا النسخ من الحصول اعني الحصول للفاعل وان كان اضعف من الحصول للفاعل شرطا  
 للتعقل كما ان حصول السواء للفاعل شرطا للاتصاف بالسواء وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للفاعل  
 لا يستلزم الاتصاف الثاني اننا نعلم ان الصورة منتشرة لاكتشاف غير ما وان كانت متناشئة بنفسها عند علم النفس  
 بها بل لا توسط صورة او امر آخر فكيف يتبين لاكتشاف نفسها لا يستوجب كفايتها لاكتشاف غير ما فيجوز ان يحتاج الى قيام الحالة  
 الادراكية عند حصول الصورة لاكتشاف معلومها اعني في الصورة وان لم يتجوز اليها لاكتشاف نفسها وهذا غير متناهي لما  
 قال الشيخ اذ الكلام مبني في عدم كفاية الصورة لاكتشاف معلومها ودون نفسها فيجوز ان يكون كونها لتماما متناهي لا ينفك  
 هذه النفس ولا يمكن قيامها بالنفس لمصدر المعلومات الثالث انه انما يلزم تواردا لعنتين مستقلتين على شئ واحد لو كانت  
 الصورة منتشرة لاكتشاف كما ان الحالة الادراكية منتشرة لاكتشاف وهو غير مسلم بل غير صحيح كما عرفت سابقا الرابع  
 ان لزوم المهيئة على تقدير القول بكون العلم عبارة عن الحالة الادراكية غير مسلم بل غير صحيح لاننا نختار ان العلم بالحالة  
 الادراكية انما يكون بحالة ادراكية اخرى فيجوز ان لا يلزم انهم يعلمون العلم بتلك الحالة يتوقف على ان يتوجه الذهن الى ذلك العلم توجهها  
 مستانفا فهذا كالتوجه المتشأن في حدث حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف  
 على توجه مستانف آخر فماذا است النفس تتوجه توجهها مستانفا الى حالة حالة تتجدد حالات اذا انقطع توجه النفس انقطع  
 حدودها فلا يلزم انهم اصلها كما توجه الشارح ومنها ان قيام الحالة والصورة بالنفس على نحو قيام المصددين او المصليين  
 منها بالمعروض لا على نحو قيام المستفيدين به ومناط صحة الحمل بين المستفيدين صحة حملها وهو هو على المعروض ولهذا لا يبعد  
 احد المستفيدين على مفهوم الآخر من حيث هو موقوف بحسب اليصدق هو عليه بخلاف المبدئين الغير المحمدين على المعروض  
 فهو هو لا لا يحمل احدهما على الآخر ولا يشك في ان الصورة العلمية القائمة بالنفس غير محمولة عليها بالامالة وكذا الحالة  
 القائمة بها غير محمولة عليها فتقارنها بحسب لقيام بالنفس على نحو مقارنته الفضايا بالتعجب بحسب المعروض للامانة  
 مع عدم صدق احدهما على الآخر موافقة ودعوى ان المقارنة بينهما حاصلة على نحو يودي الى الاختلاط والاتحاد بالعرض  
 بينهما بخلاف الفضايا والتعجب بحكم الدليل عليه بل هو قائم على خلافه وهذا ايضا ما اوردته الشارح في بعض حواشيه و  
 الحاصل انه لا يلزم من مقارنته وصفت لوصف في موضع واحد كون احدهما عرضيا للآخر فاللزم كون سائر صفات  
 النفس عرضية للصورة ومفهوم الفضايا كمثل الين عرضيا لمفهوم الكا تبه ولا بالعكس بل احدهما عرضي لآخر  
 بسبب علاقة العرض وبهذا يظهر ان ما قال الشارح مبني على تصحيح كون الحالة عرضية للصورة من كون الحالة قائمة بالعلم

لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة عالمة بل هي مقارنة للصورة في موضوع واحد من دون عرض ان هذا الآخر ليس  
 بينهما علاقة العروض الاصاح كما كتب الضاحك فلما ان كلا منهما عرضي لصاحبه من حيث المقارنة في موضوع  
 واحد من دون عرض ان هذا الآخر كذلك الحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عرضها  
 للصورة ليس بشئ مع ان مقارنة الحالة والصورة في موضوع واحد ليس كليا كما لا يخفى على المتأمل واما قال ابو هن  
 اشهر بعد تبين ان هذا المحل مطلقا سيما في العرضيات على الاحول ودون الاتحاد بالذات والوجود فان  
 المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض والمعرض بعينه والعارض كيت فكيف الاتحاد نعم يتصور الاتحاد في ذاته  
 محمول بالاشياء فاذ وجدوا في المحل بين اثنين بان يكون احدهما حال في الآخر فيكونا في ذاتهما في الاشياء  
 متحقق المحل والموجود بينهما هو الشق الاخير لان الحالة والصورة كلتا جاقامة ثنائان بالذات والوجود في الصورة  
 المحل الضاحك على التعجب فلا بد ان تلك الحالة اما منتزعة فاما ان تقوم بالصورة فتكون الصورة عالمة حقيقة لان  
 سناط محل مشتق قوام المبدء واما ان تكون قائمة بالذات فلا تكون محمولة على الصورة ولا عرضية لها ليس بشئ اما  
 اول قلان القول يكون سناط المحل في المحل قد ابلغنا في بعض كتابنا وحققنا ان مناطه هو الاتحاد في الوجود واما  
 ثانيا فلان حلول اثنين في ثالث لو استلزم المحل بينهما صرح حل الحالة على ما نرى في الشرح كالحالة في غيره  
 كما ذكره الشارع في بعض حواشيه وصرح حل التعجب على الضحك واما ثانيا فلان التعجب ليس بمحل على مفهوم الضاحك  
 بل على افراده والحال مع التعجب في ثلث هو مفهوم الضاحك فان قيل قد صرح المحقق الديلمي في حواشيه  
 القلبية على شرح التعجب بان التعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك لا بشرائهم فان انما في الافراد ليست ملزم  
 انما في الهمية لا بشرائهم بل انما فيها يصدق على مراده ان ما يصدق على الفرد لا يصدق على الهمية  
 من حيث هي في الجملة ولو بالعرض واما قال بعض الادام قد ان الحالة قائمة بالنفس لتقام الصورة فان الحالة و  
 الصورة متخذتان وجودا كنوا محمولة عليهما وقيام احدين المتحدين بوجوب قيام المتحد الآخر فلا يلزم كون الصورة  
 عالمة فما يعرض منه التعجب فان اذكره انما صرح لو كانت الحالة متحدة عن الصورة مع لا معنى لكون الحالة قائمة  
 بالنفس الا بالعرض ولو بالواسطة كما لا يخفى على المتأمل ومنها ان الحالة لو كانت متحدة مع الصورة في الوجود و  
 محمولة عليهما يلزم كون الصورة كيف الا لان ذاتيات المحل واجبة المحل بالشكل الاول فالشرح القول كما ان  
 المعارض من مقولة الكيفية والمعرض من اية مقولة كان واجيب بان المعارض من مقولة اخرى بالذات و  
 كونه بالمحل العرضي لان الكيفية ليس بذات بل بغير ما يصدق عليه صدقها ذاتيا والحق انه لا يلزم القول

يكون الاتحاد بين الحالة والصورة بالذات بل يكون الاتحاد بينهما بالعرض بان يكون الموجود حقيقة هي الصورة  
 وتكون الحالة متحدة معها اقرب من التحليل فتكون الحالة صفة انتزاعية مع ان الكلام فيها هو انتشار الاشياء و  
 مطابق له المينة حقيقة وهو لا يمكن ان يكون امرا انتزاعيا ولا فلا بد من مصداق وانتشار للانتزاع ولا يمكن ان  
 يكون ذلك المصداق ذات العالم بل يكون صفة اخرى غير انتزاعية وبالجملة القول يكون الحالة عرضية للصورة  
 كما صدر عن اجزاء المدققين لا يعمم الاعلى فغير كون الحالة انتزاعية كما لا يخفى على المتأمل وكون انتشار الاشياء  
 امرا انتزاعيا باطل قولنا قائل وانتفاضا كما نسير عليك انتشار الله تعالى في له والحق ان العلم اه لا يبرى لهذا  
 الكلام محصل اصلا لانه اذا كان العلم عبارة عن الوجود والجبر والقائم بذاته الواجب لذاته وكان علم الممكن عبارة  
 عن علم الواجب بشيئ كما ان الوجود عبارة عن وجود الواجب فيلزم اما كون الممكن غير عالم بشيئ اصلا او علم لما  
 كان عبارة عن العلم الواجب سبحانه لا يكون العلم صفة قائمة بالممكن كما ان الوجود ليس صفة قائمة به بل انما يقال  
 له الوجود انتفاء به الى الواجب فك لا يقال به العالم الا باعتبار اشتباهه الى الواجب فعني كون الممكن عالما بشيئ على  
 هذا التقدير ان الواجب عالم به فلا يجوز ان يمتنع الا اصلا وانتموه بمعنى ان يكون سمة ظاهرة البطلان او كون  
 الواجب سبحانه مدرجا بكنهه للممكن او ادراك كل شيء عبارة عن ادراك الواجب سبحانه اذ الممدك في كل ادراك ليس الا  
 نحو وجوده ومصادق الوجود مطلقا فنفس ذات الواجب سبحانه فلا محالة كل من ادرك شيئا باي ادراك كان فقد ادرك  
 الواجب سبحانه فيكون الممكن مدرجا لذاته تعالى بكنهه فان مصداق العالمية في الممكن نفس ذاته تعالى والاصح ان  
 اذا كان علم الممكن عبارة عن الواجب سبحانه يلزم اما كون الممكن غير عالم بشيئ اصلا كما انه ليس بوجوده اصلا على راي  
 الشارح وانما يقال له العالم على سبيل المجاز كما يقال له الوجود على سبيل المجاز او كون الممكن مدرجا بكنهه لنفسه  
 ان اطلق عليه العالم على سبيل الحقيقة وكلا الشقين باطلان كما لا يخفى على من له ادنى مسكة واليه ان كان المراد  
 يكون الممكن غير عالم في ذاته ان الممكن مجهول للواجب سبحانه فلا يكون بلا جعل الجاهل مبدء الاشياء فشيئ فسلم  
 لكن لا يلزم منه ان لا يكون ذات الممكن مصداقا لكونه مبدء الاشياء كما لا يخفى وان كان المراد بمعنى آخر فلا بد  
 من بيان شيئا في نفسه واليه اذا ارد كون الممكن امرا ظاهريا في ذاته ان اراد ان الممكن بلا جعل الجاهل مطلقا في  
 فلا يخفى سخافة اذ الممكن بلا جعل الجاهل ليس شيئا اصلا لا ظاهريا ولا ذاهريا وان اراد ان الممكن لما لم يكن بلا جعل  
 الجاهل شيئا لا يكون ذاته مبدء الاشياء فحينئذ يجوز ان يكون بعض الممكنات بعد جعل الجاهل مبدءا  
 الاشياء ونفى ذلك مستلزم الى دليل ان ارادوا شيئا آخر فلا يجبرون شيئا فيها به بعد ذلك ثم انه ان ارادوا بكونه عالمية

الممكن بالعرض ان عاليتة الممكن بواسطة في العرض بان يكون هناك عاليتة واحدة ثابتة بواسطة بالذات الذي الواسطة بالعرض فهذا  
 بطر قطعاً اذ العاليتة الثابتة الواجب الاتصاف بها الممكن اصلاً بالذات ولا بالعرض وان اراد ان عاليتة الممكن  
 معلولة للواجب سبحانه فلا يكون الممكن عالماً بلا اضافة حقيقة العلم عليه فالممكن انما يتصف بالعاليتة لاجل قيام  
 صفة العلم به باضافة تعالى اياها فسلم كنهه بمراحل عن مقصوده وبالحكمة ان كان مراده ما هو ظاهر كلامه من  
 كون علم الممكن وعلم الواجب متعين ذاتاً فهو بطر قطعاً وان اراد انه كما ان وجود الواجب على وجود الممكن كك  
 علمه علة لعلم الممكن فهو مسلم كنهه بمراحل عما ادعاه ولما تنبه الشارع على بطلان زعمه فذل ان رآه اضرب عنه  
 وقال بل العلم هو الوجود المجزؤه وبذلك ايضا باطل او مفهوم الوجود والعلم ليس احداً قطعاً واما مصداقهما فليس واحداً  
 ايضا كما استشف ان شاء الله تعالى وقال في الحاشية المتعلقة على هذا القول هذا ضرب عن الحكم السابق استغناء  
 من التشبيه لان المتبادر عنه ان العلم غير الوجود ويكون ان يجعل اضراباً عما يفهم من قوله من حيث استناده اليه  
 تعالى لانه يعلم منه ان العلم هو الوجود مطلقاً لا المجزؤه وبخصوصه لان مصداقها حاشية واحدة والحق ان العلم وكذا  
 صفاته الحقيقية عين الواجب تعالى اذ هو وجود متقدس تجب ولك العلم في الممكن نفس وجود الخاص المجزؤه كالعقل  
 والنفس بالقياس الى ذاتها وصفاتها ثم البرهان والوجدان يحكم بان الذور ههنا ليس امرراً اذ على  
 وجودها انها الخاصة بها معنى نفس حقيقتها المنقردة بجعل الجاهل اياها على الضم المخصوص ففكرنا انتهت وانت تعلم  
 ان بذراع كونه منها لما ذكره في الشرح من كون علم الممكن نفس ذات الواجب سبحانه ليس الصحيح ايضا لانه انما يتم  
 لو كان ذات الممكن بنفسها مصداقاً للعلم وهو بطر كما سيظهر ان شاء الله تعالى واما قوله في الشرح فالواجب سبحانه  
 يجعل له فيدل دلالة صريحة على ان الاشياء انما تتكشف عند العقل عند قيام تلك الاشياء بالعقل فمآله ان الواجب  
 سبحانه يجعل العقل صالحاً لان يتكشف الاشياء عنده عند قيام تلك الاشياء وهذا وان كان مستلماً لكن لا علاقة بها  
 ادعاه كما لا يخفى وان كان معناه انه سبحانه يجعل العقل سبباً لاكتشاف الاشياء بمعنى ان نفس ذات العالم بما هي  
 هي تكون سبباً لاكتشاف الاشياء بلا قيام صفة وحدوث حالة فهو جزم المنع وقوله وليس العلم امرراً لانه ليس المراد  
 به اتحاد مفهومها قطعاً لكونه ظاهراً البطلان فلا بد ان يراد به اتحاد مصداقهما وبذلك ايضا باطل لان مصداق الوجود المجزؤه  
 نفس ذات العقل بلا لزوم اضافة الى شيء ومصداق العلم لا بد فيه من لزوم الاضافة الى المعلوم ومع هذا قلنا  
 لا يلزم من اتحادهما ان يكون اعلم نفس ذات الواجب سبحانه ثم ان قوله وذلك باعلام المعلوم غير ملائم لما نوهبه  
 فان اعلام المعلوم عبارة عن اضافة العلم فيه وعلى تقدير كون العلم نفس ذات العالم ملية بالاشياء الثابتة انما يكون

بنفسه حضار المعام عنده لا باقصة العلم فيه كما لا يخفى فالنظر الى الشارح كيف يتجهج في اقواله ويتخطب في مقابلته ولا يبالي عما  
 يقول و اين مذنب قال المص فان كان اعتقادوه اعلم انه قد اختلف في التصديق فذهب الجمهور الى انه عبارة  
 عن الحكم المقارن للتصورات فالنظرات الثلاث شرط لوجود التصديق وهو في نفسه ليس بطريق خبر ولا ذنب سبب الامام الرزقي  
 الى انه مركب من الحكم عليه به والنسبة الحكمية والحكم كما صرح به في الملخص حيث قال ان لنا تصور او ذا حكم عليه  
 او اثبات كان المجموع تصديقا وفرق ما بينهما كما في البسيط والمركب اذ الظاهر ان مقصوده ان لنا تصورات او اذا  
 حكم عليه جعل عليه امر محمول لا ينفي او اثبات كان المجموع من تصور الحكم عليه الامر المحمول والنفي والاثبات يعني  
 الحكم تصديقا نعم ما قال في المحصل اذ ادركنا حقيقة ما امار ان يعبر من حيث هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالاثبات  
 وهو التصديق او حكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق ليس نفسا في كون التصديق مركبا من تصورات اجزاء التفسيرية  
 لكنه نص في كون التصديق مركبا كما لا يخفى واستدل على حقيقة ذممه بالحكم بوجوده منها ما قال استيد المحقق قد ان  
 تقسيم العلم الى التصور والتصديق انما هو لامتنياز كل واحد منها عن الآخر بطريق خاص تحصل به ثم الادراك اسمي  
 بالحكم بغير طريق خاص يوصل اليه وهو الجهة المنتهية الى انسابها واعداد الادراك له طريق واحد يوصل اليه وهو  
 القول الشارح فتصور الحكم عليه وتصور الحكم به وتصور النسبة الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصاء بالقول  
 الشارح فلما فائدة في ضمها الى الحكم وجعل المجموع قنما واحدا من العلم المسمى بالتصديق لان هذا المجموع ليس له طريق خاص  
 فمن لاحظ مقفه والفقن اعني بيان الطرق الموصلة الى العلم لم يفتس عليه ان الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتنياز  
 في الطرق فيكون الحكم احد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط في وجوده الى ضم امر مستبعد ومن افراوا قسم آخر  
 فمن علم غرض هذا الفن ان الحكم على الحق ومنها ما افيد ان التصديق حقيقة واقعية محصلة وليس من الخفايا  
 الاعتبارية فهو ليس الاشياء واحدا والمجموع المركب من التصورات الثلاثة او الاربعة لا شك في كونه امرا اعتباريا  
 اذ هذه التصورات ليست بعضها محتاجا الى بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحدا  
 مع بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا ذهنيا وما قال بعض الاعلام ان جميع اجزاء التصديق موجودة فلا وجه  
 لكونه من الاعتباريات ففيه ان كون المركب اعتباريا لا يتوقف على كون اجزائه اعتبارية بل المركب الاعتباري عبارة  
 عما لا يكون بين اجزائه اعتباريا وان كان كل منها موجودا في الخارج اذ لا يكون وحدته حقيقية بل انما يكون وحدته مجردة  
 اعتبار العقل كالعسكر من الافراد والعشرة من الاحاد وعلى ما ذكره يلزم ان يكون الموضوع بمنزلة الانسان مركبا  
 حقيقيا لكون كل جزء منه موجودا في الخارج مع انهم قد صرحوا بخلافه واورده على ذممه الامام ابو جعفر الاول انه لا يخلو

ان يكون التصديق مكتسباً من القول الشارح والنصور من الحجته اما الاول فلان الحكم اذا كان نفيًا عن الاكساب  
 ويكون تصور احد طرفيه كسبياً كان التصديق كسبياً فيكون اكتسابه من القول الشارح واما الثاني فلان الحكم عند  
 لا بد ان يكون عنده تصور مع انه مكتسب من الحجته واجاب عنه بعض المتقدمين باننا لانسلم ان تصور احد الطرفين كسبياً  
 عنده لان التصورات كلها بديهية عنده ولو سلم فله ان يلزم على مذهبه ان يكون بعض التصورات كالحكم مكتسباً  
 من الحجته ولعل الحق ما قال لبعض الاعلام ان الجواب الاول انما يصح من قبل الامام ولا يصح من قبل من تبعه من  
 شذوذه المجموع لتقدم قايام القول بنظرية بعض التصورات والحق هو الجواب الثاني لان الامام قائل بكسب بديهية الحكم  
 وعلمه بديهية التصورات مخصوص بما عدا الحكم لان وليه انما هو لا يبطال النجرات التقرينات ولا يلزم منه بطلان الاكساب  
 بالدليل والثاني ان تلك الادراكات عامة متعددة فلا يدرج تحت العلم الواحد الذي جعل مقسماً واجيب بان الوجود  
 والوحدۃ تشاويان اذا من موجود الاله وحده ما فالصديق وان كان علوماً متعددة لكن لما كان له شئ من الوجود  
 يجب ان يكون له شئ من الوحدة على ان التصديق عنده مركب والتركيب بدون اعتبار الوحدة منتزع الثالث  
 ما قال بعض المتقدمين ان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوماً تصورية لان العلم مختصر في النصور والتصديق  
 وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئاً غير العلم وعلم التصديق غير التصوري ولا شك ان التصورات كلها بديهية عند  
 الامام ومن الضروريات انما حصل جميع اجزاء الشئ بالبدية يحصل ذلك الشئ بالبدية فيلزم ان يكون التصديق  
 كلها بديهية مع انه لا يقول بذلك وفيه نظر اما اولاً فلما عرفت انفا ان الامام قائل بنظرية الحكم وصحة اكتسابه بين الدليل  
 والتصورات التي يقول بديهيها انما هي التصورات المكتسبة من التقرينات واما ثانياً فلان بديهية جميع اجزاء  
 الشئ لا يستلزم بديهية الكل بل نظر يا حاصله لا يوجب الاجزاء بالحركة وترتيبها وبعضهم قصدوا للتوفيق  
 بين المتقدمين بان مراد الامام من التصورات الثلث والحكم نفس الحكم بناءً على ان الحكم ادراك اجمالي متعلق بوقوع  
 النسبة او لا وقوعها وهو عند التفصيل عبارة عن التصورات الثلث والحكم المتعاقبة بديهية ان النسبة واقعة او ليست  
 بواقعة منتزعة بديهية عن الحكم بالجموع المركب المباعدة في بديهيته التصورات الثلث في التصديق وفعل التوسيم ان التصورات  
 الثلث كما يتحقق بدون التصديق فكيف يمكن تحقق التصديق بدون التصورات الثلث ولا يخفى انه لو جوبه للقول بما  
 لا يرضى به فانه لانه صرح في الملخص بكون التصديق مركباً من التصورات كما سبقتنا نقل عبارة وقال بعضهم ان  
 قول الحكماء بها طه التصديق وجعل التصورات بشرطاً خارجاً عنها من التصورات التي قبل الاذعان والقبول شرطاً  
 للادراك ليس هو الذي هو الحالة الادراك التي جعلت عند الاذعان والقبول اقول الامام بالتركيب في الوجود

شرط معناه ان تلك الحالة لا تكون التي ذكرنا من حيث انها متعلقة بتلك الامور وينكشف بها حالها مركبة وانت  
 تعلم ان هذا الصلح من غير تراضى المتضمن كما لا يخفى على من له اذني تدبر فافهم بغير هذا كلام آخر وهو ان التصديق  
 ان كان عبارة عن الحكم فقط كما هو تدبره في حكمه لا يربط بالمشروط بالتصورات الثالث وعام الحكم مقبوع فيها فيلزم  
 اشتراط الشيء ببقائه وان كان مركزا بامره التصورات الثالث والحكم كما هو تدبره بالا ما لم يلزم تركيب الشيء من التخصيص  
 وما قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراف تبعا لشرح التلويحات ان المعتبر في التصديق شرط او شرطا هو  
 التصور والاطلاق المراءى بالعلم فلا يلزم تقويم الشيء ببقائه ولا اشتراطه به ليس لشيء من تصورات الاطراف  
 او تركها مطلقا بل كل منها او احدى من في نفسه والاصح على باقي التصورات ايضا والتصوير على تقدير كونه  
 جزئيا من التصديق جزء خارجي فلا يمكن ان يكون المطلق بما هو مركب جزئيا منه ويكون تخصيصه بالتصامم الحكم تخصيص  
 الجوانب بالناطق فالصديق على تقدير تركبه من التصورات مركب خارجي والتصورات الثالثة او الاربعة اجزاء  
 خارجية له وهي ثابتة وبأنه لا يخل كما جزاء السريه فان كل واحد من قطع الحشيش ليس بسريه ولا يلزم منه تقويم  
 الشيء ببقائه ولا اشتراطه به والاعدام الحكم فهو عارضة للتصورات خارجة عنه كما صرح به السيد المحقق قه والمعتبر  
 في التصديق ذاته فهو ليس بمعتبر الا في مفهومه ومفهومه ليس بمعتبر في التصديق او كم من مصدق لا يعرف مفهوم التصديق  
 فتدبره ليس بمعتبر في مفهومه ولا في مصداقه بل مصداقه مقبوع في مصداق عليه التصديق بالجزئية او الشريطة ولو لم يكن  
 الا ان يكون ماصداق عليه هذا التبعين جزئيا للمقابل الا ان لا ينتج ان يكون الشيء جزءا لغيره وما قال الشيرازي في  
 حاشي حكمة الاشراف ان التصور والتصديق من الامور الذمينة وكما اعتبر في من المحصلات الفصلية لها ويجوز  
 تصور ما يجوز تحصيلها من الامور العدمية فمطلق التصور الذمينة منسب للتصور والتصديق وقيد عدم الحكم والحكم  
 بمنزلة فصلها والنوع البسيط اذا كان مقبوعا لشيء سائر او شرطا له كان تمامه كك ولا يجوز اخذ منه بدون فصله  
 في تدبره او شرطية ولا يراد به لشيء كالمصنف المعارفة له الخارجية عنه فلا يخفى على المستيقظ ما فيه من السخافة اما  
 اول فلان قول ان التصور والتصديق آه صريح في ان التصور والتصديق من الامور الاعتبارية التي تحصيلها من  
 الاعتبار ولا لا معنى لكون كل ما اعتبر فيها من المحصلات الفصلية لها ولا تحصيلها من الامور العدمية اذا لم تكن  
 المتماثلة الواجبة لا يمكن ان تحصل وتقوم من الامور العدمية اما على تقدير وجود الكل الطبيعي في الخارج فلا هو اما  
 على تقدير كونه غير موجود فيه فلا ان الامر العدمي اثبات لشيء بالقياس الى ملكته وكما ثبت لشيء بالقياس الى  
 ملكته وكما ثبت بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا وايضا الامر العدمي لا يمكن ان يكون منتزعا عن نفس الذات



اذ لا شك ان الملاحظة الملكة مدخلا في الشراعية اما ثانيا فلان كون عدم الحكم فصلا للتصور السانح ليس تليق كونه  
 امرا عدينا او مصداق الفصل نفس هية النوع بل عدم الحكم لتغير عن الفصل وكثيرا ما يعبرون عن القبول الحقيقية  
 بالامور العدمية فتحقق ان عدم الحكم ليس فصلا للتصور السانح واذا لم يكن ذاتيا فلا اشكال اذ عارضه الجبر  
 والشروط لا يكون جزاء ولا شرطاً واما ثالثا فلان المنع المبطل لا يمكن ان يكون جزاء ذهني الشئ اصلا بل انما يكون  
 جزاء خارجيا له فلا يلزم من اعتباره في التصديق اعتباره عدم الحكم فيه ضرورة ان جنس الجبر الخارجي وكذا فصله  
 لا يجب ان يكون جزاء ذهني الشئ اصلا بل انما يكون جزاء خارجيا له فلا يلزم من اعتباره في التصديق اعتباره  
 عدم الحكم فيه ضرورة ان جنس الجبر الخارجي وكذا فصله لا يجب ان يكون معتبرا في الكل فلا يلزم بالزم ولعل  
 الكلام وجه الاستحالة في له و اشار الى ان الاصطلاح آه اعلم ان التصديق لمنطقي عبارة عن نفس الاذعان  
 وهو التصديق اللغوي كما قال العلامة اشيرازي في درة التلج مراد التصديق والتكذيب معنى لغوي ايشان است  
 لكن على ان يكون التصديق قسما من العلم لان اهل اللغة قاطبة يعبرون عن معنى الاذعان والقبول الذي هو  
 معنى التصديق بالعلم حيث يقولون علمت ريدا قانما وظاهرا نعم لا يريدون بالعلم المتعدي الى مفعولين الا التصديق  
 والاذعان قابل لا لخط قتي له وانه كذبة غير ادراكية آه هذا الكلام من الشارح عجيب جدا فان قول المصنف بها  
 نوعان تنبأ عن من الادراك نفس على ان التصديق كيفية ادراكية وقد اعترف في شرح قوله بان التصديق  
 كيفية ادراكية وقد اعترف في شرح قوله بان التصديق عنده كيفية ادراكية فالقول بان اشار الى كون التصديق  
 كيفية غير ادراكية والتقسيم مبني على المسامحة عنده فرية بلا مرتبة على انه سيعرف مرة اخرى بان التصديق عند المص  
 كيفية ادراكية حيث يقول في شرح قول المص قتلك الحالة آه ان الاذعان عنده كيفية ادراكية كالنصور والكم  
 الشك والوهم من الكيفيات التصورية وهما نوعان من العلم بمعنى الحالة الادراكية لا يتجوز ان يحسب التعاقب بامر  
 واحد فكيف قال بهنا انه اختار كون التصديق كيفية غير ادراكية وهل هذا الا فتور الفهم ثم ان المراد باسم كان  
 في قول المص فان كان اعتقاد آه اما هو العلم ونشأ عن الاكتشاف حقيقة فيلزم كون الاعتقاد علما حقيقة لا مجازا  
 واما ما هو ليس بعلم حقيقة فلا يكون التصور ايضا علما حقيقة واردة المعنى الحقيقية والمجازي معا غير جائز واردة  
 عموم المجاز بهنا غاية البعد والركاكة كما لا يخفى فافهم ولا تخط واعلم ان الشارح تبعا لبعض المتأخرين اختار كون  
 التصديق والشك والوهم كيفيات غير ادراكية حيث قال في بعض حواشيه ان العلم بمبدء الاكتشاف ونهذه  
 الكيفيات تحصل بعده الا ترى انهم يعبرون عن العلم بدانش بخلاف التصديق فانهم يعبرون عنه بغير وبدن و

والشكيب اذ يعبر عنه بعنوان تاكرويدن وعن الظن بجان قوى وعن الوهم بجان شسست وعن الشك بمراد اشتراك  
وعن الاستفهام بطلب كرون فهم وعن التمني بأزوبرون وكذلك انظر في هذه الكيفيات مغايرة للاحكام بالذات  
وفي هذا من اقسامه مسامحة ورد بان الكلام في هذه التعبيرات كالكلام في معبراتها بحيث نقول هذه التعبيرات اما  
لتعابير الصور علمية هي افراد العلم الذي يعبر عنه بدائش او تعبيرات لكيفية حاصلة بعده وانما ان الحقائق لا  
لا تقتصر من الاطلاقات العرفية ثم العجب من الشارح اذ ترك ههنا تقليد معلية صاحب الافق المبين فانه صرح  
في كتبه بكون التصديق علما قال في الافق المبين ان المتصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب  
الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط اذ التصديق لا يتعلق الا بمقادير الية الحكيم كفهوم هو هو المتصور متعلق بكل شيء من حيث  
انما تدخل في متعلق التصديق بالتعبية حيث يوجد المحمول متلبسا بالمحمول واثر المتصور حصول نفس الشيء واثرا  
التصديق كون الشيء شيئا وقال في القيس التاسع من القيسات العلم بالحصول وهو العلم بالانطباع على التعبد  
في الفطرة الثانية وهو المقسم للمصور والتصديق والانطباعي الغير المتجدد وعلوم العقول الفعالة التي هي من  
لوازم ذواتها الغير المنسلخة عنها بحسب لوجود العيني في الفطرة الاولى واما حصوله وهو علم النفس الناطقة بذاتها  
فالعلم الحصري والعلم الانطباعي الغير المتجدد ولا يوصفان بالتصور والتصديق ولا ينقسمان اليهما وعلمانه فريضة  
على كون التصديق كيفية غير ادراكية بان العلم عبارة عن انتشار الاكتشاف والاكتشاف فيه كيف ولو كان الادراك  
حين الادراك يوجب ان يكون عين المذعن كالادراك بحسب ان يكون عين المدرك اذ لا تغاير بينهما الا بحسب  
الحصول والقيام فالمدعن اي متعلق الاذعان اما النسبة او القضية المجردة يجب ان يكون متحد مع الكيفية  
الاذعائية التي هي الادراك بنفسها وذلك بطور ذلك لان حصول القضية والنسبة في الذهن وقيامها به قد تغاير  
الكيفية الاذعائية وعلى تقدير كونها ادراكا يجب ان تكون القضية او النسبة من حيث القيام هي الاذعان خلافا  
للتفريق ولك حال الشك والوهم فانها كالكيفية الاذعائية تفارقان القضية والنسبة مع اعتبار قيامها واعتبار  
القيام يوجب الادراك ولا يوجب تلك الشك في غير ضرورة ولا يرد عليه ما قيل انه يجوز ان يكون اتحاد العلم  
المعلوم محصورا بالعلم المتصورى كما صرح به الفاضل ميرزا جان لانه يحكم محض ضرورة ان جهة الادراك واحدة  
في جميع الادراكات نعم يرد عليه انه انما يتم على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن المتحد مع  
ذو الصورة واما على تقدير كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المتغايرة للصورة فلا يتم احكامها لا يخفى على  
المتأمل وقد يستدل باننا اذا سمعنا قضية وادركنا بانها تام اجزاها ثم اقتناها لبرهان عليها لا يسهل لنا ادراك آخر

يقتضي بالادراك الاول بل حالة اخرى تسمى بالاذعان والقبول والا يلزم ان يكون الشيء واحدا صورتان في  
الذين ولذا يفسم العلم الى تصور ساذج وتصور مع تصديق كما وقع في عبارات كثير من المتأخرين وانت تعلم  
ان اللازم منه ليس الا ان يتعلق بالنسبة بخوان من الادراك ولا قبحا فيه فهنا مبدآن لنحوين من الادراك  
والاكتشاف المختلفين بحسب الحقيقة يتصور باحدهما نفس النسبة على وجه التخييل وبالآخر تنكشف النسبة من حيث  
انها مرآة للمصدق المتحقق في نفس الامر ولا صير فيه فان قيل يلزم على هذا ان يكون للنسبة التجربة المتعلقة بالتصور  
والتصديق صورتان مختلفتان بالنوع في الذين وهو محال يقال بتمام هذه الاستحالة على كون العلم والمعلوم  
متوحدين بالذات وهو غير مسلم وبهذا يظهر فساد ما قيل اننا اذا شككنا في قضية ثم حصل لنا التصديق بها لا يتغير الاعتقاد  
الاول فعلم انه ليس باوراك او نسبة حين كونها مشكوكا او مدعته معلومة بنحوين من الادراك الاول التخييل  
والثاني الشك او الازعان والاول لا يتبدل بتبدل الثاني فهو باق في حالتي الشك او الازعان وببقائه  
يبقى الاعتقاد فان قيل اننا كثيرا ما ندعن القضايا افرانك فيها فلا يزيد على ادراكنا السحاصلة لنا حين  
الشك ادراك آخر عين الازعان بل حالة اخرى يعبر عنها بالتصديق والازعان يقال هذا غير مسلم اذ يريد الادراك  
التمام بالنسبة ويترول الادراك الترددي نعم لا يزيد صورة اخرى فالحق ان التصديق كيقينية ادراكه كالتصور  
فتمتد العلم الى التصور والتصديق فتمتد حقيقته لا مجازية بل التصديق اقوى من التماسك والانكشاف والتصور من ان بعضها  
فحقيق يقال انه ليس باوراك ثم ان العلم عند العقلاء من اجل الكمالات الباقية ببقا النفس الناطقة ولا شك  
ان التصديقات اليقينية مشروطة من التصورات ومن ثم لا يطلق العلم في فن البرهان الا على التصديق كما  
لا يخفى على الماير قلوا خلاص العلم في التصورات الساذج يلزم ان يكون غير العلم اجل منه في الكمالية وهذا بطر  
قطعا وقد صرح الشيخ في ابن ابراهيم الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من كتاب الشفا بكون  
التصديق علما وكونه متغايرا بالشدّة والضعف بحدوث الانكشاف التام او امكان احتمال نقضه او فعلية  
حيث قال لما كان العلم المكتسب بالفكر والحاصل من غير اكتاب فكري فحين احدهما التصديق والاخر التصديق  
فكان المكتسب بالفكر من التصديق حاصلًا لنا لقياس ما المكتسب من الفكر بالتصور حاصلًا لنا سبحانه وكان  
كما ان التصديق على مراتب فتمت يقيني ليقظة معه اعتقادان اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل ان  
المصدق لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد وفيه ومنه شبهة بالتبين وهو  
اما الذي انما يعتقد فيه اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرناه غير معتقد معه بالفعل ولا بالقوة القريبة

من الفعل بل هو بحيث لو عسى ان يثبت عليه بطل استحكام التصديق الاول او ان كان معتقداً كان جازماً الزوال  
 الا ان الاعتقاد الاول منقصر لا يفتقد معه لتقيضه امكان ومنه اقتضى ظني وول ذلك وهو ان يفتقد الاعتقاد  
 الاول يكون معه اعتقاد ثان اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل ان لتقيضه امكانا وان لم يفتقد هذا فاما  
 الذين لا يتعرفون له وهو بالحقيقة فمطعون كانت القياسات التي على مراتب الى آخر ما قال وقال في اوائل النجاة  
 كل معرفة وادراك اما تصور واما تصديق فان قيل كلامه في الاشارات وفي موضع من الشفا يدل على ان  
 التصديقات ليس بعلم لانه قسم العلم في الاشارات الى التصور السابق والتصور معه التصديق حيث قال الشفي  
 قد يعلم تصور ساذجا مثل علمنا معنى اسم المثلث وقد يعلم تصور معه تصديق مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياها  
 اثلاث مساوية لقائمتين وقال في الشفا ان الشفي قد يعلم على وجهين احدهما ان يتصور نقطة كما اذا كان الاسم  
 فخط في تمثل معناه في الذهن وان لم يكن هناك صدق وكذب كما اذا قيل لك انسان او قيل افعل كذا فانك  
 اذا وفقت على معنى ما نتجاطب به من ذلك كنت تصوره والثاني ان يكون مع التصور تصديق كما اذا قيل لك  
 مثلاً ان كل سباع عرض لم يحصل لك من هذا القدر معنى هذا القول فقط بل صدقت انه لك واما اذا شككت انه لك  
 او ليس لك فقد تصورت ما يقال فانك لا تشك فيما لا تتصور ولا تفهمه لكن لم تصدق به بعد فكل تصديق يكون  
 معه تصور ولا انعكس فالصور في مثل هذا المعنى يعني ان تحدث في الذهن صورة هذا التاليف واما لو علم منه  
 كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن شبهة الصور الى الاستيعاب انفسها انها مطابقة لها و  
 التاكيد يجب ان لا يفد ذلك يقال مراده في الاشارات ان من المعلومات ما يعلم تصور ساذجا ومنها ما يعلم بعلمين  
 التصور والتصديق وهي القضايا المصدقة ولم يتعرض الشيخ لتقسيم العلم في الاشارات ولعله انما لم يتعرض لشيء  
 ان العلم منقسم الى التصور والتصديق وتخصر فيها واما مال في الشفا فتوجهه على ما قاده سيد المحقق قد وغيره من  
 المحققين انه لا شبهة في ان لنا ادراكا هو التصور واما ان لنا ادراكا آخر هو التصديق فربما يتيك فيه فكشف الخطار  
 عنه بالتفتيش عن حال التصور بانه قد يكون ساذجا ليس معه تصديق كما اذا تصور البياض مثلاً وعده او تصور  
 والعرض وشككت في النسبة بينهما فان الساصل لنج تصور حال عن التصديق واما اذا جزمنا النسبة بينهما قلنا  
 هناك ادراك آخر هو التصديق فاذكره تقسيم العلم التصوري ينزل الخفا عن وجود التصديق وانه انقسام العلم  
 الى التصور بطلنا وانما وجب حمل كلامه عليه ليطابق تقسيم العلم الى التصور والتصديق في مواضع اخرى  
 من كلامه قوله الا انه جرى بهنا آه لا ريب ان المصطفى بهنا على ما هو المشهور من انه يجب ان يجمع بين (البيان)

متعلق التصديق هي النسبة الثامنة الجبرية وانما ذهبوا اليه لان المدعى حين ما يدعى بان زيدا قائم انما يدعى بكونه  
 على صفة القيام لكن الكون معنى حرفي فالعقل يجعله كانه للملاحظة الطرفين فيصير الطرفان ملحوظين وفي مرة ذلك  
 المعنى مرتين والفرق بين الادراك والملاحظة بين وبالحكمة متعلق التصديق النسبة اولا وبالذات ولطرفان  
 انما يتبادر بالعرض فيما ليسا مصداقهما بل ملحوظان لحاكا قصدت في الادراك التصديقي ومن جعل متعلق الطرفين  
 اشبه عليه الالتفات بالتصور والتصديق وابن هذا من ذلك ففي تصور الشيء بالوجه يكون المتصور اولا وبالذات  
 الوجه والشيء متصور بالعرض مع كونه ملتقنا اليه بالذات وكذا الحال في التصور المتعلق بالمعاني المحرقة كنصور النسبة  
 التقديرية التوضيحية او الاصنافية فالمتصور فيه بالذات النسبة وبالعرض الطرفان وقس عليه الادراك التصديقي  
 المتعلق بالنسبة الجبرية لكن الحق عند المص كما سيصح في اوائل التصديقات ان متعلقة الامر المجمل كما ذهب  
 اليه صاحب الاقنى المبين حيث قال ثم مسلكت شريعة الصنعة وصحة الوجدان ان يعتبر في المعنى الرابطة بالذات  
 فيما هو متعلق التصديق بالذات على ان يتخلل الاذعان بالمرجول ليعضد العقل الى موضوع ومحمول ونسبة رابطة  
 بينهما باخلط وسلمية حتى يبرز الحكم على البياض بالعرضية وسلب الجوهري الى ان البياض عرض في الواقع وليس  
 بجوهري في الواقع وليس الحق عنده ان متعلقة الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما ذهب اليه بعض  
 المدققين وقلده الشارح كما هو ديدنه فقلده لا بالمنتسبين آه ليس في محله كما لا يخفى ثم ما ذهب اليه صاحب الاقنى مبين  
 وتبعه آخرون باطل قطعا لان الامر المجمل الذي جعله متعلق التصديق ان كان مشتقاً على النسبة الرابطة الغير  
 المستقلة بما هي لك فهو ليس بمجمل بل هو نفس القضية المفصلة والعلم المتعلق بها عند التصديق علوم متعددة  
 علم متعلق بالموضوع وعلم متعلق بالمحمول وعلم تصوري متعلق بالنسبة الحاكية هو التخييل وعلم آخر متعلق بها هو  
 الاذعان وان لم يكن مشتقاً على النسبة الغير المستقلة الحاكية بما هي حاكية فهو منسلك في المفردات والتحقيقات  
 التصورية فلا يمكن ان يتعلق بها التصديق فافهم ولا تخبط في له كما هو الحق آه قال في الحاشية متعلق بالنسبة  
 لا بالتقلى لان التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرئي فلا يتعلق الا بالمتعلق بالملاحظة وليتقدم لارائه  
 فلا يتعلق بالنسبة الغير المستقلة لا وحدها ولا مع غيره او كثيرا ما يحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة كما  
 في النسبة الاجتماعية الوجدانية للموضوع الخلو بالمحمول فهو يتعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما  
 غرضه تبيان الحائزين من الاجمال والتفصيل والنسبة انما تدخل في متعلق التصديق بالعرض لا بالذات  
 ومن يهتدي في علم ان النسبة غير داخلية في حقيقة القضية اعني ان يتعلق به التصديق وان كانت داخلية في مفهومها

المستفاد من الهيئة التركيبية كقولنا زيد قائم مثلاً وسياقي تحقيقه انتهت أعلم ان بعض المدققين تبعوا  
للمصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ذميب الى ان متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة  
رابطة بينهما ونه عليه بانه ليس كادراك المرأة عند ادراك المرئي ونه عليه بعينهم بان الاذعان بالشئ والحكايا كحكم  
عليه به يستلزم للنسبة منه حتى غير مستقلة لا يمكن التوجه والا ثلثات اليها في تلك الحالة فكيف يتعلق  
بها التصديق بعينهم بان النسبة مرة لتعرف حال الطرفين فهما مقصودان وكون النسبة والتصديق يكون  
مقصوداً بالذات فكيف يتعلق بما هو غير مقصود بالذات واجاب بعض الاعلام قد عن التنبهات ثلث بان  
ابار عدم الاستقلال عن متعلق التصديق وكون الاذعان من المقاصد بالذات وانه لا يتعلق الا بما هو مقصود  
بالذات وانه ليس كادراك المرأة عند ادراك المرئي ليس ضرورياً ومن ادعى الضرورة فقد غلب عليه الوجدان  
قالذي يجب للاذعان كون المذعن مدركاً وملتفتاً اليه في الجملة لا كونه ملتفتاً اليه بالذات والقياس على احكام بطل  
فان الحكم يستدعي الاتفات والتصور بالذات والاذعان فليس بهذه المثابة واجيب عن الثالث بانه  
ان اريد يكون النسبة مرة لتعرف حال الطرفين ما يرد في قولهم الوصف العواني مرة للأفراد من المتخصصين  
شئ آخر وانما هو لوصف الوصف ليكون سبباً لتعرفه ليحكم عليه منع قطع النظر عن ان النسبة غير صالحة للمراتبة بهذا  
المعنى لعدم حملها على الطرفين ظاهر ان الامر بهذا ليس كذلك بل انما المقصود الاصل معرفة الارتباط فقط ولا  
اريد ان النسبة انما لا تلاحظ ليعرف من معرفتها حال الطرفين التي هي نفسها فهذا يدل على ان النسبة هي  
المقصودة غاية الامران النسبة الخاصة لا تصور بخصوصها بدون لقصور الطرفين وهذا لا ينافي كونها مقصودة  
فان التوقف في التصور امر وكونها مقصودة للجزء من نظرها من هذا ان النسبة هي الجزر الاعظم من القضية وعليها  
مدارها فاعلم بعض المدققين وتبعه الشراح ان حقيقة القضية هي الطرفان وان النسبة خارجة عنها ملحوظة من  
حيث الارتباط فقط في غاية السخافة والسقوط وما قال هذا البعض في شرح الرسالة القطبية ان عند تصديقك  
بقضية زيد قائم مثلاً ما يحصل لك ولا هو الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع  
بل يحصل لك هذا انما لا ينبغي لفعلاً ولا معنى للاذعان بزيد قائم الا الاذعان بالارتباط بينهما كما لا ينبغي على المثال  
وقال بعض الاعلام في وجه تسمية ان التحقيق غير حاصر بل ههنا احتمال آخر وهو ان النسبة مرة لتعرف  
حال الطرفين التي لها قبل اعتبار النسبة في الذهن فالنسبة ليست مقصودة بل انما المقصود الحال الواقعة  
فالقصد اليها بالعرض ولذا لا يصلح للحكم عليها وبها نعم هذا الوجه من المراتبة لا ينافي متعلق التصديق فلا نزع

من العلم عندنا وعند الجمهور ولا بأس بتعلق التصديق بها واما عند غيرنا فهو ان كان من لواحق الادراك لكن  
 لا اياها عند العقل من ان يكون له ارتباط بشئ يكون مرآة وغير مقصود بحيث يصدق عليه اسم المفعول لمشتق عنه  
 كما انه يصح تصور ما وتعلق الادراك بها بحيث يصح صدق المفعول فيقال انها مدركة قطهر ان الاستدلال العلم  
 استقلال له نسبة على عدم صحة تعلق التصديق بها مما لا تعويل عليه ثم انه لا بد على ما اختاره من كون متعلق النقطة  
 الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما من ان تكون النسبة ملحوظة بالتبع ويكون الموضوع المحمول  
 ملحوظين بالذات بلحاظ استقلاله في صورة حصول الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة لا معنى لتعلقه بالموضوع  
 والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما اذ في هذه الصورة لا يكون الموضوع والمحمول ملحوظين استقلالاً ولا  
 النسبة تكون ملحوظة بالتبع بل يكونان متعينين في الامر اجملي ولا تكون النسبة رابطة بين الطرفين اذ ليس هناك  
 الا صورة واحدة ولا يغفل النسبة الا بين شيئين ونشار انتزاع النسبة وان كان متحققا لكنه ليس رابطا بين  
 الطرفين بل هو كما انه نشأ انتزاع النسبة لك سوية نشأ انتزاع الطرفين وان قيل المراد بالاجمال صورة  
 النسبة الملحوظة بلحاظ وحداني اعني الاجمال الحاصل بعد التفصيل يقال لا يتصور هذا الاجمال في القضية الجملة  
 احكامها انما يذاتها لا تناسق على التفصيل على ان بعض المدققين الذي يك الشارح في تقليده قد ابطال في  
 شرح الرسالة القطعية كون القضية البلية متعلق التصديق بانه كثير المتعلق التصديق بالمعنى التفصيلي كما لا يخفى على من  
 راجع اليه فالحق ان في صورة حصول الاذعان قبل انتزاع النسبة متعلق التصديق المالحى عنه كما هو مقتضى بعض  
 الكلام واما النسبة لكن مسرعة انتقال الذهن من اجزاء القضية الى الآخريتين ان متعلقه امر واحداني فافهم  
 واما قوله ومن ههنا يعلم انه فلا يخفى انه غير محصل اذ لا علاقة له بالكلام المتفرع عليه اذ على تقدير صحته لا يلزم منه الا  
 عدم دخول النسبة في متعلق التصديق لا عدم وجودها في حقيقة القضية الا اثبت ان ما هو حقيقة القضية عند الشرح  
 هي متعلق التصديق ولم يثبت بعد وقوله وان كانت آه بناء على عدم الفرق بين المفهوم والمصدق فتأمل لازل  
 فحق له واما الحكم بجهة ادراكها اعلم ان المتأخرين فسروا التصديق بادراك وتوقعها بمعنى ادراك  
 ان النسبة واقعة وليست بواقعة وهذا التفسير يبنى على امرين احدهما ان اجزاء القضية اربعة لا ينهم زاوا جزاء بها  
 هي التأكيدية المتصورة في الشك وبعد ما يؤول الشك يحصل الاذعان بوقوع تلك النسبة التأكيدية اولا وتوقعها  
 وانحنى انه لا فرق بين صورة في الشك والاذعان الا بنحو الادراك لاني المدرك فالمدركات الثلاث في حال الشك  
 مدركة بنحو من الادراك وفي حال الاذعان تكون هي بعينها مدركة بنحو آخر منه فليس في القضية الانسبة واحدة

بشهادة الضرورة وكيف يقال ان الشك مثلاً متعلق بالنسبة التقيدية لان التردد انما هو متوجه نحو وقوعها او لا وقوعها  
 فلا بد وان يتعلّق بما يتعلق به التقديري الا ان يقال ليس مقصودهم اثبات نسبتين المتفاسرتين بالذات بل  
 النسبة الواحدة اذا احدثت من حيث انها لا بطء بين الموضوع والمحمول يتعلّق بها الشك واذا احدثت من حيث انها  
 واقعة او ليست بواقعة يتعلّق بها التقديري فان قيل انهم قد صرحوا ان النسبة التامة التجزئية امر جلي لا يحتاج الى  
 التفصيل بان النسبة واقعة او ليست بواقعة والفرق بين الاجمال والتفصيل ليس الا بملاحظة العقل فيلزم كون  
 النسبة التقيدية تجزئية من التقيدية مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن النسبة التجزئية يقال الاجمال ههنا بمعنى  
 الباطنة والتفصيل بمعنى التبسيط بالعبارة التفصيلية فالاجمال ههنا ليس كما يقال في احد والمحدود ههنا انما يقال  
 صاحب الاطلاق ههنا من المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل اليه ولم يبال عن ان يحل بل بالمعنى  
 المحر في اذ هو آله ورا بطة بين الشكيتين محكوما عليها بالذات فزعم ان متعلق التقديري ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض  
 على معنى ان هناك امراً مجهولاً يعينه العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع او سلبه احيى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة  
 وارجع اليها عرض مثلاً او ليس الى ان البياض عرض مطابق للواقع او ليس البياض عرضاً مطاباً للواقع  
 وفيه نزع عن الحق وحيود عن الصناعة فكيف يحكم على ما يلزم بالذات او ينحل الشيء الى ما هو خارج عنه لا يلزم ليس شيء مع  
 ان لزوم قولنا النسبة واقعة او ليست بواقعة لقولنا البياض عرض مثلاً مستلزم كون المعنى المحر في محكوما عليه  
 ولا يمكن له القول باستقلاله في هذه الملاحظة لانه مصر على ان المعنى الغير مستقل لا يمكن ان يكون ملاحظاً  
 بالاشتغال اصله الثاني ان التصور لا يتعلّق بما يتعلّق به التقديري كما ان التقديري لا يتعلّق بما يتعلّق به التقديري  
 وهذا البطلان اذا التصور يتعلّق بكل شيء حتى بنفسه ونفسيه كما ينبغي بانه ان شاركه تعالى والتقديري لا يتعلّق به  
 ولا يمكن ان يتعلّق بغيره فافهم وارقب كلاماً مستوفى في هذا الباب فقل له عند المتأخرين فيها بما الى ان الحكم بغيره  
 اذ كانت النسبة ليس عين التقديري عند القدامى كما منه ان التقديري عندهم كيفية غير اركية مسماة بالاذعان  
 وهذا من بعض الظن في ذلك الا ان المحققين منهم آه قد توسم الشارح تبعاً لبعض المدققين ان حقيقة التقيدية  
 عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة ليست جزءاً لحقيقة التقيدية بل هي جزء لموضوعها  
 فقط وهذا مع كونه مخالفاً لما صرح به الشيخ في الشفا حيث قال القضية التامة تتم بموضوع والمحمول والنسبة  
 بينها وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعاً ومحمولة بل يحتاج الى ان يكون الذهن يتعلّق مع ذكره  
 النسبة التي بين نوعين المعنيين بايجاب وسلب فاذا اريد ان يجادى به با في الظاهر يجب ان يتحقق ذلك



دلالات دلالة على المعنى الذي للموضوع ودلالة على المعنى الذي للمحمول وثالثة على العلاقة والارتباط بينهما فظهر  
 ان فيها معنى غير الامر الموضوع والامر المحمول من شأنه وحقه ان يدل عليه هو النسبة فاللفظة الدالة على النسبة  
 تسمى رابطة وحكمها حكم الاوقات فاما لغة العرب فربما خذت الرابطة اشكالا على شعور الذين بمعناها وربما ذكرت  
 ونحو النص كون اجزاء القضية ثلثة ثالثة ثلثها النسبة الرابطة المعبرة عنها بالوقوع واللاقوع هي جزئها بالامر خارج  
 عنها محتاجا لنفس لبدته العقل ايضا او القضية عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب ان الموضوع والمحمول  
 سوا ما خذ حال كون النسبة رابطة بينهما ولم يؤخذ الاك ليسا بحكائيتين اصلا ولا بالصح انصافا بالصدق و  
 الكذب بالمعنى النسبة التامة البخرية اذ هما بالاعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لالتصاف المفردات  
 المشروطة بالصدق والكذب والتفصيل في هذا المقام انه قد اتفق القدرار والمتأخرون على ان النسبة التامة البخرية  
 جزء من القضية ولا يتم حقيقتها بدونها اصلا الا ان القدرار قالوا ان القضية آية قضية كانت مركبة من ثلثة اجزاء  
 الموضوع والمحمول والنسبة التامة البخرية والمتأخرون ذهبوا الى ان في كل قضية نسبتين احدهما نسبة التقديرية  
 هي متعلق الشك والوهم واخرى نسبة تامة بخرية هي وقوع النسبة التقديرية او لا وقوعها وهي متعلق التصديق  
 وبالحمل كون القضية هو المفهوم العقلي المركب من الموضوع والمحمول والنسبة مما اتفق عليه الكل وقد صرحوا بان  
 المحكوم عليه والمحكوم به بمنزلة المادة للقضية والحكم الذي به يرتبط احدهما بالآخر بمنزلة الصورة لها قال شارح  
 المطالع القضية الحكمية انما تتم المحكوم عليه وهو الموضوع ومحكوم به وهو المحمول ونسبة تربط المحمول بالموضوع  
 ربطا ايجابا او سلبا وهي النسبة الحكمية وليست القضية مجرد معنى الموضوع والمحمول فانها لو اجتمعا في الذهن  
 بدون الحكم لم يكن احصاى قضية وقد شبهت بالاجزاء التجارية واجزاها بالجزأها لان طرفيها يشبهان المادة من  
 حيث ان القضية منها بالقوة كما ان اذة السريه كوكب بينهما يشبه الصورة لانها تحصل بالفعل مع كصورة  
 السريه وبالجملة الطرفان والحكم يشبهان المادة والصورة لانها يتقدمانه كهي عليها فيما جزران ما ديان والحكم جزر  
 صوري ومعلوم انه اقوى الاجزاء واول في الاعتبار لانه الموجب والسالب والصادق والكاذب وبه مناط حكمها  
 ولوازمها فاذا اريد ان يجازى باللفظ ما في الضمير فبالاولى ان يدل عليه بلفظ ويسمى ذلك اللفظ رابطة انتهى قال  
 السيد المحقق قد في حاشي شرح الشمسية القضية المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم فهما  
 اعني المحكوم عليه وبه بمنزلة المادة للقضية والحكم الذي به يرتبط احدهما بالآخر بمنزلة الصورة لها فقد ثبت  
 بتصریح ائمة المطلق ان النسبة التامة البخرية عندهم جزء من كل قضية سوا ما اكتفى بها كما هو رأي الشيخ وسائر القضاة

او اعتبرها نسبة اخرى اليها كما هو راي المتأخرين ولو لم تكن القضية مشتملة على النسبة التامة الحاككة لعم القضية من  
 جزئين فيحصل معناها من دون حكاية فان قيل قد صرح معاصر المحقق الدواني بان الهليات السببية غير مشتملة  
 على النسبة التامة الجزئية الحاككة يقال لا يرد من ذلك بما قال المحقق الدواني في اعراضه القديمة انه لا يشك من  
 لوجوده في ان اى مفهوم نسب الى غيره بالايجاب والسلب فلا يبينها من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من  
 وقوع النسبة الحكمية وان كان وقوعها اولاً ووقوعها اومن اذ كان النسبة واقعة او ليست واقعة على وجه الادحان  
 على اختلاف راي القداماء والمحدثين والفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم مما يشبه الفطرة السليمة لفساده ولهذا  
 صرح الشيخ وغيره من القداماء بان كل قضية مركبة من ثلاثة اجزاء الطرفين والنسبة الايجابية والسلبية والتأخر  
 بان كل قضية مركبة من اربعة اجزائها على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب وقل لي اذا قصود  
 يريدون مفهوم الموجود واليكن هذا المقصود في حصول التقديرات من دون ملاحظة النسبة بينها قال ومن  
 اثبت امثال هذا في بطون الاوراق فقد رضى ان يكون استحالة للناظرين واعجوبة في الغابرين وقال في  
 حواشيه الجديدة على شرح التوجيه لم يختلف اثنان من المنطقيين وغيرهم في ان اجزاء القضية اما الموضوع والمحمول  
 والنسبة التامة كما هو مذموب القداماء والموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والواجب واللا ووقوع كما هو مذموب  
 المتأخرين الذين زادوا النسبة الحكمية متمسكين بصورة الشك واما كون اجزاء القضية اثنين فما لم يذهب اليه  
 فان قيل ان المحقق الطوسي قال في الاساس اجزاء اولي قضية اردو يثبت نبود ليقال لما لفتة لمذهب القداماء  
 والمتأخرين جميعاً ولما يحكم به المذهب العقلية من انه لا يتم معنى القضية الا بالنسبة الرابطة بين الموضوع والمحمول و  
 منافاة لما صرح به نفسه في شرح الاشارات وفي تجريد المنطق اما مردود اول سبأ اول به بعض الاعلام  
 ان مراده ان الاجزاء الاولى في الملاحظة لا يزيد على اثنين اذ الملازمة بالذات انما يكون للموضوع والمحمول اما  
 النسبة فملاحظة بالنتج واما بعض المذققين الذي يلك الشارح في تعليقه فمن المذهبين بين ذلك لا الى  
 هو لا رولا الى هو لا رانه قال في حاشي شرح التهذيب ان القضايا الحكمية باسرها سواء كانت هليات بسيطة او مركبة  
 مشتملة على الوجود والعدم وليس هذا الحكم تخففاً بالهليات المركبة كما زعم البعض لان القضية المعقولة لا بد فيها  
 من الارتباط بين الموضوع والمحمول سواء كان المحمول مفهوماً موجوداً وغيره كما يشهد الضرورة ثم قال في تلك  
 الحواشي وجود الشئ للشئ وعدم الشئ عن الشئ على معنيين الاول وجودها بحسب حقيقة الناعية ورفقها المتقابل  
 وهما معتبران في الهلية المركبة فقط بحسب المحكي عنه والثاني الوجود والعدم الالهيات المشهورين وهما معتبران

في البنية البسيطة والركن جميعا بحسب ما يتبين من الحق في عدم وجود شيء على الإطلاق في هذا المقابل فيما يتبين في الهيئات البسيطة فاحتمل بحسب ما يتبين من الحق في عدم  
 وجودها كذا في كل شيء على كونها من جهة أخرى غير متناهية من كل قضية إذ لو كانت خارجية عنها ولو كانت قضية عبارة عن الجزئين فقط ففي الوضع والمجمل  
 لم يصح ما ذكره اعتراضا على ما نعلم ان الهيئات البسيطة غير شاملة على الوجود والربط في النسبة الحكمية وهذا ظاهر من هذا وقال في مستخرج  
 الرسالة القلبيية ما محتمل ان القول بعدم احتمال البنية البسيطة على النسبة الرابعة من التكميل من  
 التعداد والتناظرين اذ القدر قد يكون تتركب كل قضية من ثلاثة اجزاء والتاخرين تتركبها من اربعة اجزاء  
 بالفرقة بين قضية وقضية في هذا الحكم وهذا نص منه على ان القضية عبارة عن المجموع المركب من الموضوع والمحمول  
 المحمول والنسبة الرابعة بينهما وان القول بان القضية عبارة عن الموضوع والمحمول بلا دخول النسبة في  
 حقيقةها مما يفرض عدم الصدق الدواني حيث ذهب الى ان الهيئات البسيطة غير شاملة على النسبة  
 السابعة الجزئية ثم ان هذا البعض لما راي المحقق الطوسي قائل في الاساس ان اجزاء القضية لا تزيد على اثنين  
 فلهذا آسن بقية من دون تأمل في محتواه ومبناه ونسبها قال في مواضع الاخر اشارت الى ان هيئاتها  
 ذكرنا ان التوسيع الشارح تقليدا لهذا البعض من كون اجزاء القضية اثنين مستندة من جهة اخرى  
 الاعظم من القضية وهما ما رايه في القول بان حقيقة القضية هي الاقسام والنسبة اذ لا ينفصلان عما لا ينفصلان  
 يفتقر اليه فضلا عن ان يقول عليه قبي له واما الانتساب الذي هو من افعال النفس آه اعلم ان بعض  
 المتأخرين لما زعموا ان الحكم فعل من افعال النفس بناؤا على انه عبارة عن الايقاع او الانزعاج او الاستعداد  
 او الانتساب فلا يكون اذ كانا حكما خارجا عن التصديق وقالوا التصديق عبارة عن تصور من حكم فيكون  
 التصديق خدعة عبارة عن التصور المتعارف للحكم واورده عليهم استيد المحقق قد بانه يلزم به ان يرتفع عدل تصديقا  
 في مثل قولك الانسان كاتب الى المشتقة ويكون الحكم في كل منها خارجا عن التصديق مما سألوا اليه فيلزم  
 ان يكون التصديق مستقفا من القول الشارح ويكون ما يجامعه ويقترن به معنى الحكم مستقفا من الجهة وهذا  
 بطريقه فقال بعضهم معنى هذا التقسيم ان الاوراك ان لم يكن معروضا للحكم فهو القسم الاول وان كان معروضا له فهو  
 القسم الثاني انتهى القدرين وجه لا يلزم ان يكون تصور الحكم عليه وحده او تصور الحكم به وحده او مجموعهما  
 تصورهما او احداهما مع النسبة الحكمية تصديقا يمكن يلزم ان يكون تصور النسبة الحكمية مع تصورهما فيقال ان  
 الحكم خارج عن حقيقة وحده لا يلزم ان يكون الحكم خارجا عن التصديق فافهم ان كان من جهة اخرى فيكون  
 الحكم فعلا التصديقي عنده عبارة عن التصورات الثلاث مع الحكم وليس التصديق في ذاته في العلم واما ورود

النقض بالصورة المذكورة فانما هو لولم يكمل التصديق على الادراك المجامع للحكم واما اذا حمل عليه فلا مرد ولا  
 يصدق على تصور المحكوم عليه انه ادراك معروض للحكم وكذا الحال في البواقي وفيه انه يلزم ان تكون النسبة المقتضية  
 للحكم وحدها تصديقا وليس كذلك وجه اللزوم ان الحكم انما يلحق النسبة او لا بالذات وللمجموع ثانيا وبالعرض  
 وبطلان اللازم ظاهر الحق انه لا يحصل حين حصول التصديق فعل صادر عن اسمي بالاسم نادوا بالنسب  
 بل لا يحصل لنا الا الكيفية الادراكية المسماة بالحكم وقد نص عليه مشايخ المطالع حيث قال الحكم والقياس النسبة  
 والاسماء كما بنى راسه الزوالا والحقائق انه ليس للنفس بهيئاتا غير فعل بل اذا كان وقبل النسبة وهو ادراك  
 ان النسبة واقعة او ليست بالواقعة فهو من قول الكيفية كيف وقد ثبت في الحكمة ان الاشكال ليست اسبابا موجدة  
 لما نتج بل هي معدومات للتصور القبول تصور العقلية عن واسم تصور لولا ان الحكم صورة ادراكية لما صح ذلك  
 لان التصورات المتعلقة بالنسبة والظرفين حاصلة قبل الفكر فلو كان الحكم فعلا لها كان نسبتها اليه بالصدور  
 عنها لا بالقبول عن المبدع فيمن قول له ومن ههنا فسرده آه اعلم ان اكثر المتأخرين فيهم صاحب المصالح فيسألون  
 بتصور معكم قال المطالع العلم ما تصور ان كان ادراكا سادوا والتصديق ان كان مع الحكم يعني او ثباتها  
 شارح المطالع على تدبير الامام بان الحكم لما كان جزءا خيرا للتصديق فحال حصول الحكم يحصل التصديق فيكون  
 ادراكا معكم بهته وانته فيكون الظرف يعني قوله مع الحكم ظرفا مستقرا لا لغوا فالطبق تعريف التصديق الخارج  
 من التفسير على راي الامام قال السيد المحقق قد في حواشيه لا يلزم من احداث مذهب آخر ولا اجراء صفات العارض  
 على مشروعه بل اجراء صفات الغير على الكل لكنه مع ذلك يتقضى بصدور حاصلة من تركيب الحكم مع واحد من تلك  
 التصورات او مع اثنين منها فان الحكم في هذه الصور جزا غير من المركب فيصدق عليه انه ادراك معكم وليس هذا  
 الا نقض ليس بهما اذا المقصود ان يحل عبارة هم على ما يحتمل من المذهبين وآورد عليه بان هذه المركبات الست  
 لا وجود لها بحسبها الا في الخارج ولا بحسبها في غير ولا معنى لنقض التناهي باصغر فرعية بل هذا الا كما فرض للانسان فرد  
 غير الجبروت ونقض التفرع بين واجب عنه بان قوله ولا بحسبها غير ونقضها انما هو وجود بحسبها لا اعتبارا  
 لكل احد ان يعتبر الحكم الموجود في الذهن مع كل واحد من الامور الثلاثة المذكورة ومع كل اثنين منها فافهم  
 وكان حصل موجبات اعتبارية ونقض التبرع بها قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني السوال والجواب  
 كلاهما سميان اما الجواب فلان حاصلة ان تلك التصورات امورا اعتبارية فرضية فاذا اعتبرتها تحصل موجودات  
 اعتبارية ونقض بها التعريف فلما سئل ان يعود وليقول اذا جاز لنقض التعريف بالامرا لا اعتبارية فليعتبر

الاشمان لا حيوان وثيقض به تعريف الانسان واما السؤال فلما نالنا نسلم ان تلك المركبات الست لا وجود لها  
او عند حصول الحكم يحصل تلك المركبات تكون حاصلة عند حصول التخصيص ولعل الحق ما قال المحقق الدواني  
ان ليس حاصل الجواب ان تلك التصورات امور اعتبارية بل حاصلة انها امور مجتمعة بحسب نفس الامر يمكن قلبها  
الوحدة التركيبية فيها كما اعتبر اهل الاصطلاح مجموع الامور الثلاثة من حكم مركبا واحدا فكما ان المركب واحد اعتباري  
لك تلك التصورات الست مركبات متفصلة بالوحدة الاعتبارية فينقض التعريف بها لان حاصل التعريف ان  
التفصيل بين المركب من التصور والحكم الذي له وحدة اعتبارية وعلى بنا قوله دفعه ان يقال المراد الوحدة الاعتبارية  
التي عرفت في الاصطلاح او يقال المركب من التصورات الثلاثة والحكم له وحدة نوعية في نفس الامر اذ لا يصير المبرك  
فهيئة وهي نوع من انواع المركبات بخلاف الصور الست فانها ليست لها وحدة لك اولا يحصل به نوع المركب  
ولامن انواع المفرد بل هي بمنزلة المركب الذي يعتبر العقل مركبا من الوجود والصوردة النوعية بدون الصورة  
الحقيقية او من الصورتين بدون الوجودي فما فهم في ذلك ولو لم يبق هذا التفسير آه يعني لو بقي هذا التفسير على اهل الحق  
عند الشارح من ان الاذهان كيفية غير اركنية حيث شتم العلم فيه الى التصورين لا الى التصور والتفصيل حتى  
يلزم كون التفصيل على فلكا مضائق فيه عند العقل انما قد عرفت ان الاذهان نحو من الادراك الا انه كيفية غير  
اركنية كما هو مرسوم الشارح تبعا لبعض المؤقتين ثم ان التفسير بهذا النحو مطابق لما في الاشارات وظاهره وان  
كان موثقا لكون التفصيل غير ادراك لكن عرفت ان غرض الشرح في الاشارات ليس تقسيم العلم بل غرضه فيها  
ان العلم بالشيء يحصل على وجهين الاول ان يكون تصورا نقطيا بدون ان يحصل علم تفصيلي متعلق بشي  
وثانيها ان يكون مع تفصيل تفصيلي وليس غرضه تقسيم العلم الى التصورين وجعل التفصيل خارجا عن العلم مثقاله  
فان قيل قد صرح ناقد المحصل بكون التفصيل غير ادراك حيث قال التفصيل عندهم هو الحكم وحده من غير ان  
يدخل التصور في مفهومه ودخل الجزر في الكل والتصور هو الادراك السافج وكانهم قسموا المعاني الى نفس الادراك  
والى ما يليقه وقسموا ما يليقه الى ما يجعله مثالا للتفصيل والتكذيب والى ما لا يجعله لك كالهيات اللاحقة من الامور  
النهى والاستفهام والتمني وغير ذلك وقسموا القسمين الاولين بالعلم يقال اولا قوله وقسموا القسمين الى  
بكون كل من التصور والتفصيل على وثانيا ان في كلامه مسامحة من وجهين الاول في قوله قسموا المعاني اذ لا يصح  
تقسيم المعاني الى الادراك وغيره ضرورة ان المعاني معلومة وليست بالعلم والثاني قوله الى ما يجعله آه وانما يصح الى  
نفس التفصيل والكلام الذي وقع فيه التماس لا يصلح للتأييد كما افاد بعض الاعلام قد على ان ثاني المحصل قد

صرح في التبريد يكون التصديق علما حيث قال في بحث الكيفيات النفسانية ومنها العلم وهو ما تصور والتصديق  
 جازم ثابت سلطان للواقع ثم قال والاعتقاد يقال للاحتمالية كما كان في العلم والمخصوص ونحو النص على  
 كون التصديق علما عند قوله قال المصنف والافتاء قوله قال السيد المحقق في هذا المقام وقد يكون له مورا واحدا كقوله  
 الانسان وقد يكون مستغلا بالنسبة كتصور الانسان والكاتب ومنه نسبة اليه ما لا يقدر على الحيوان الناطق وهو  
 غلام زيد واما ما منه غير جازم كقولك ان شرب وان جازم فيك فيها فان كل ذلك من التصورات فكلها من الحكم  
 اما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم الا فرضا فادراكها ليس تصديقا بالفضل بل بالقوة التفرعية منه قس على ذلك  
 كان مع الاذعان علم ان التصديق يكون كذا فكيفه الاذعان بان يكون متعلقا بالذات احد التخييل السبعة لئلا يخلو ولا يربطه  
 وقد لا يكون كذا فكيفه الاذعان بالمعنى ان يكون متعلقا بحد من متعلق الاخر بخلافه كقولك في الحاشية الثانية المرفوعة  
 وان لم يتعلق بها متعلق الاذعان في الشيء كالموضوع المحمول الذي يتعلق بالتصور فان متعلق الاذعان في الشيء وقد لا يكون متعلقا  
 للاذعان اصلا كقوله فهو من ضرر لم يحكم عليه به اصلا وكقوله ما شئت من القضية السكونية فان قيل اذا كان بين  
 اخباره وبينه وبين الاذعان في الوجود كما في التخييل لانه يجامع الاذعان في الوجود وفي القضية المقبولة المرفوعة  
 لم يبق بينهما تماثل يقال التماثل بين التصور والتصديق انما هو بحسب الصدق لا بحسب التعلق ولا يلزم ما ذكر  
 صدق التخييل على التصديق ولا بالعكس كما لا يخفى قال المصنف واما فوعان متباينان اه قال الفاضل  
 الخوارزمي في حاشيته الحاشية القديمة كون التصور نوعا والتصديق نوعا آخر غير معقول لان التصور عبارة  
 عن المعلوم مع تشخص خاص والمعلومات مختلفة بالهيئة فيكون كل تصور مخالفا بالهيئة لتصور آخر فلم يكن التصور  
 نوعا واحدا واما التشخص ليس له هيئة كلية فكيف يكون المعلوم مع التشخص نوعا ولو قيل ان التصور ليس  
 عبارة عن المعلوم مع تشخص بل مع عوارض اخرى ففيه ايضا ان المعلومات هيئات مختلفة فكيف يكون التصور  
 نوعا واحدا الا ان يقال عوارضه نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال التصور المتعلق بالنسبة  
 نوع والتصديق المتعلق بها نوع آخر ويرى على الجميع ان الشك والوهم والتخييل انواع مختلفة باى معنى افند  
 من تلك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يمنع نوعيتها ويقال انها اصناف  
 او يسلم ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فجعل نوعا واحدا لا شرا كها في طريق كسبها  
 ونحوه والتصديق نوعا آخر لعدم اشتراكها فيها ولا يخفى على المتفطن ان هذا الطويل بلا طائل الا ان ما ذكره ينبغي على  
 فهمه كون التصور نوعا حقيقيا مع انه نوع اضافي تحت انواع سبعة وما قيل ان المراد باختلاف النوعي بينه وبين

والصدق بقوله عدم اتحادها ونحوها فليس بشئ والتحقق ان ينقسم العلم الى اقسام لتقسيم الجنس الى انواعه اذ لو لم يكن العلم فيها  
فاما ان يكون نوعا وحيداً يكون الاقسام المندرجة تحتها اصنافاً شتى حقيقة وهو باطل قطعاً اذ لا شك في ان الظن  
مثلاً انما لا يقتضيها طبيعة مضادة الآثار يقتضيها طبيعة غير والشيء الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدءاً لآثار  
مضادة فهي انواع متخالفة وبالحجة تباين مقتضياتها من الاقسام المذكورة بسبب ذواتها دليل واضح على مخالفتها  
النوعى بينها واما ان يكون عرضاً عاماً فلا يكون قيام العلم او الظن بالنفس من حيث هو علم او ظن مبدءاً للاكتشاف  
شئى عليها مع انه باطل قطعاً فانما تحكم بالعالمية بوجود النظر الى قيام طبيعة العلم بالنفس مع قطع النظر عن موضوعه  
ولو ازمه وبالحجة انما يصح كون قيام العلم او الظن مبدءاً للاكتشاف متعلقاً على النفس اذا كان الادراك مأخوذاً في  
مرتبة ذاتها وان كان محمولاً عليها حملاً عرضياً فلم يكن مبدءاً لآثارها بل محالاً لآثارها والمحمول المذكور معها اتحاداً  
بالعرض كما هو شأن العرضيات فيصح ان تكون النفس عالمة بشئ من غير ان يكون ذلك الشئ منكشفاً عليه في اظهر  
قطعاً كبطلان ان يكون لشيء انسانا غير حيوان فافهم قولي له وقد سبق مندل عليه آه العلم ان هذه الدعوى بديهية  
وما ذكره تلميذه فلا بد ان يجوز ان لا يكون تلك اللازم لوازم المهيئة بل تكون لوازم الصنف او الوجود وقد يقال ان  
اقسام التصديقات من الجزم والظن وغيرها مختلفة بالنوع فالظن يتقوى حتى ينتهي الى الجزم فالجزم تصديق قوى  
شديد بالنسبة الى الظن وكذا مراتب لظنون القرينية الى الجزم قوية بالنسبة الى البديهية منه وقد تقرر عنكم  
ان الشديد والضعيف مختلفان نوعاً فالجزم نوع ومرتب لظنون حقائق متخالفة ومخالفة للجزم واذا كان  
اقسام التصديقات مختلفة بالنوع فالصور والتصديقات مختلفان بالنوع بالطريق الاولى فافهم قولي له اقول تحقيق  
الانقسام اه حاصل هذا التحقيق لا ينبغي ان اللازم معلولة للماهيات ومستندة اليها ولما امتنع استدلالنا بكثير  
الى الواحد من غير شئ واحد وبالعكس فانحفاظ اصل الوحدة لازم من انما يبين في مطلق العلة فاعلمت  
او غير انهم استغفروا الوحدة غير لازم بالنسبة الى طابع الاول فان القدر المشترك فيما بظن فيه تعدد العلل لمعول  
واحد يقتضي علة فوسدة العلة بالبطيخ وبالشخص مستلزم لوحدة المعلول كك ووحدة المعلول بالبطيخ او بالشخص  
لا يستلزم ووحدة العلة كك اذ يجوز ان تكون الحادثة بطبيعة كلية سوار كانت طبيعة نوعية او جنسية مع عدم كون المعلول  
كك فوحدة اللازم بالتوقع لا يستلزم ووحدة الملزومات كك الا على مختار الشيخ حيث ذهب في زعمه الشايع الى  
انحفاظ نحو الوحدة ايضا واما اختلاف اللازم مطلقاً فستلزم لاختلاف الملزومات مطلقاً لا لانتفاء صدور الكثير  
عن الواحد وبهذا التحقيق كما افاد لبعض الانلام في غاية الوضوح اننا لا نحتاج الى اولا فلان بناء استلزام اختلاف اللازم

اختلاف الملزومات على امتناع صدور الكثير عن الواحد صحيح اذ يكفي لصدور الكثير لاختلاف الجهات واخصيات فئات  
 ما لزوم منه اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار مع ان المدعى الاختلاف بالحققة وبالجملة المدعى اثبات التناقض النحوي  
 بين المنصور والتقدير ولا يلزم ما ذكره الا ان لا يكون الواحد بحد ذاته واحدا لعدة لعدة لان لا يكون الواحد علة للكثير  
 من حيث ان يكون الواحد علة للكثير من جهات كثيرة مختلفة فلا يلزم من اختلاف الملزومات اختلاف الملزومات  
 فوفا على هذا التقدير انما نانيا فلان ما ذكره موقوف على كون اللازم معلولة للملزومات وتبني الفشار لا بد تعالى انه  
 خلافا لفتيق وانما الفشاران البارى سبحانه جاعل لكل وهو تعالى مع وجوده علة للمعلولات المتكثرة فحق  
 لا متناع استلزام الكثير له وذلك لان الواحد من حيث هو واحد لا يجوز ان يكون مصدرا لغيره من الوجود عن الواحد  
 امران فمصدرية ابتدائية مصدرية لذلك فان كان كل واحد منها نفس الواحد الحقيقي لازم ان يكون المصدرية  
 هذين مختلفتان وان كان كل واحد فحين او احدهما داخل والاخر خارجا كلاهما خارجا حين يلزم الترتيب في الكثير  
 والتقسيم معا او التسليم لانه يكون مصدرا لتلك المصدرية فمنها مصدرية اخرى وهم جوا او بدنا متخارخ وجها للضم  
 لزوم التسليم انهما من الاعتبارات العقلية فلا تحتاج الى المؤثر وفيه ما فيه والاصواب ان يقال المصدرية امر  
 اعتدباري لو ثبت في الاعتباريات يتقطع بانقطاع الاعتدبار وبانه لو ثبت في الدليل لزوم ان لا يصدر عن الواحد  
 شئ اطلاقا على تقدير صدور الواحد عن الواحد اما ان يكون مصدرا لعدة واحدة فيه فيلزم التركيب او خارجة عنه  
 فهناك مصدرية اخرى لم يجز او لا لو صدر عنه شئ لزم ان لا يصدر عنه اثنان او مصادر ومصدرية واثنان ان العلة  
 هي الوجود في الخارج والاصناف العقلية فمن الامور الاعتبارية وتلك المحاول نفسه موجودا والمعلولية  
 فمن الاعتباريات فاذا صدر عن العلة الواحدة اثنان فلا يجهل في اختلاف في ذاتها بل انما يجهل في اعتبارها  
 ان عقليان احدهما مصدر وهذا لا يصدر ورواك وبما متوقفان على اعتبارا لمعتبر والتشريع المنتزع ونشأ الانتزاع  
 ذات العلة تمام لتعتبر تكثر الجهات في العلة لا تنكسر في الخارج فالواحد يجوز ان يصدر عنه الكثير وبهذا الكلام لا يدل  
 ليس في هذا تشبه ببيان في له وبالعكس قال في الحاشية اي وحدة المعلول لا تشترجب وحدة العلة لا لتنازع  
 توارد العلل المستقلة على معلول واحد وكذا يتبع توارد العلل الواقعة في مرتبة واحدة بجهة واحدة فلا يكون  
 شئ واحد ذاتا ولا صورتان ولا فاعلان وكذا دليل الكل واحد انتهت اعلم ان الواحد بالشخص لا يمكن  
 ان يكون معلولا لعلة من متعللين اذ يلزم من الاتيان الى كل من العلتين والاستغناء عن كل منهما والافق  
 المعادل على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل غير علة اذ معنى استقلال العلة ان لا يشتر متعالم العلة



ان لا يقتصر المعلول الى شئ آخر وان توقف على احدهما كانت بهى العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شئ منهما  
 لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلافه الواحد بالنتيجة فانه لا يتبع اجتماع العلتين المستقلتين عليه مجوزان يقع بعض  
 افرادهم بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما معا للتحقق الى الآخر فلا يلزم الاحتياج الى شئ منهما  
 عنه معا وانما يتوقف تواردها للعلل الناقصة في مرتبة واحدة فلانه لو كان لشئ واحد مادان او صورتان او فاعلان  
 في مرتبة واحدة لزم الاحتياج وعدم الاحتياج معا لان احدهما مع باقي العلل كافية في تحصيل المعلول فلا حاجة  
 الى الاخرى وبالعكس فنقد العلل الناقصة اذا كانت من جنس واحد يتكلم نقد العلل الثابتة كما لا يخفى  
 على المتأمل فقولنا لا غير لازم قال في الحاشية لان طباع المعلول لا يستدعي الحفاظ نحو الوحدة في العلة ولهذا  
 قيل ان تعيين المعلول لا يدل على تعيين العلة واما تعيين العلة فيدل على تعيين المعلول فوحدة العلة بما ينحصر  
 كما ترى محفوظة في المعلول بعينها انتهت بهنا كلام وهو ان المعلول المعين اذا لم يكن مستند على العلة المعينة ولم  
 يدل على تعيين المعلول على تعيين العلة لم يكن المعلول المعين محتاجا الى العلة المعينة فيكون مستغنيا عنها لذاته  
 فلا يكون محتاجا اليها واجاب عنه الامام الرازي بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغنائه  
 عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون تعيين العلة ناشيا من جانب العلة واورده عليه  
 بان القول بان احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين ناشيا من جانب العلة التزام بعدم احتياج  
 المعلول الى العلة المعينة مع كونه محتاجا الى علة ما لا يعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين  
 من غير ان يحتاج الى كل منهما خصوصا ليلزم المجال بل الى مفهوم احدهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع و  
 منه على ما قال السيد المحقق قد انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا عن اقتضاء العلة المعينة  
 من دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد شخصي معلولا لعلتين مستقلتين لا يكون محتاجا  
 الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا واستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما لا عن مفهوم احدهما  
 الذي هو عدم من كل واحد منهما واجيب بان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان يعين كل منهما  
 احتياج المعلول الى نفسها لان التعيين انما يكون من جانبها فيلزم احتياجها الى كل واحد منهما بعينها ولذا اذا لم  
 يستغنى عن كل واحد منهما على سبيل البطلان او التبدل او على التعاقب لا يلزم محذورا اذا لم يتعين بالعلية على تقدير وجود كل  
 واحد منهما انما هو الموجود في دون التي لم توجد بعدا ووجوب ثم العدمت واورده عليه بانه ان اربها لا احتياج  
 جاز الاستغناء والمصحح لدخول الفاعل فلا يلزم من الاحتياج بهذا المعنى الى احدهما بعينه ان لا يمكن وجوده بغيره

يثبت في استغنائه عنه وان اريد بالاختيار ما يتغير فيه عدم امكان وجوده بدون المحتاج اليه فلا يتم ان العلة تدين اختيار  
 المعلول الى نفسها وقت وجودها بل المعلول باق على ما هو مقتضى ذاته من الاحتياج الى علته او الفاعل يوجهه  
 من غير ان يجبره محتاجا الى ذاته فالنتيجة ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يمكن وجوده بدون كنه تعين فهو على العادة  
 ليس ناشئا من امكان المعلول بل من خصوصيته او كل معلول لا يقبل التاثير الا من علته مخصوصة بنسبته  
 مناسبة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك عدة امور في تلك المناسبة كانت العلة في الحقيقة واحدة هي تلك العلة  
 لا خصوصية كل منها وبهذا ظهر انه لا يجوز تعدد العلل استقله واما قال السيد المحقق قد ان الطبيعة النوعية لا اختيار  
 لها الى العلة ولا استغناء لها عنها لانها لا يكون الا للوجود الخارجي فما لا يكون موجودا في الخارج لا يتصف  
 بشئ منها والطابع لا وجود لها في الخارج انما الوجود فيه اشخاصا فغيره او لا ان الاشتراحيات الدينية كالغيبات  
 الخارجية في الاختيار الى العلة وثانها ان ما ذكره مبنى على نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج واما على تقدير وجوده  
 فيه كما هو الحق فالطبيعة مستندة الى الطبيعة والفرد الى الفرد لكن ذلك في غير الفاعل والمادة والصورة فان  
 مفقيد الوجود لو كان التجزئي يجب ان يكون متعيناً واما سائر العلل فيجزان تكون طبيعته نوعيته او جنسية فتأمل  
 فقول له وحدة المعلول آه قال في الحاشية اي بالطبيعة ولو مع امر ما يدعي ان العلة اذا كانت طبيعية نوعيته  
 فيجب ان يكون المعلول ايضا طبيعته نوعيته وان كان مخلوقا بالعوارض المشخصة ولا يبعد ان يكون طبيعته جنسية  
 لا تغفل عن عموم المعلول وحصول العلة قال المعلم الاول للتمكية اليمانية ما حاصله ان وحدة العلة بالشع مثلا مستلزم  
 لوحدة المعلول لك وان كان له وحدة اخرى باعتبار اخر وبالحاجة يجب ان لا يكون المعلول متشكرا بالشع  
 او ليس في طبع الكثرة ان يصدر عن الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة لا بمعنى ان يكون المعلول واحدا  
 بالشع بل بالشع فقط انتهت ونحن نرمي ان نقل كلام معلم الشارح ثم ننظر في صحته وفساده فنقول قال  
 معلم في التقديسات بعد ما بين امتناع استناد طبيعة واحدة لغيرها الى طبيعتين مختلفتين فكما وحدة العلة مستلزمة  
 وحدة المعلول فكذلك وحدة المعلول مستلزمة وحدة العلة فانحفاظ اصل الوحدة بالطبيعة وبالعدد متكررة للمعلم  
 على التعاكس من اثنين في مطلق العلة فاما نحو الوحدة الشخصية او النوعية بخصوصها فغير لازمة الانحفاظ من  
 الجبلين بالنظر الى طبع المعلول بما هو معلول بالا بالقياس الى العلة اجماعة فهذا ما لا نوجب اليه ارضى النتائج  
 نحمد وان شريكنا السالف رئيس مشائفة الاسلام يذهب الى الانعكاس من اثنين من اثنين في مطلق العلة ويحكم بان  
 الواحد بالشع يجب ان يكون له العلة الواحدة النوعية لكثير لست احد مساق اليه ان اليه اللهم الا في العلة اجماعة

ثم قال فعلى ما ذهب اليه الشيخ الرئيس من ان المتحد بالذات لا يستند الا الى المتحد بالذات يكون اتحاد اللوازم في  
 الحقيقة النوعية وليس لثبات الملزومات ايضا بالحقيقة النوعية والاعلى ما ذهبنا اليه حيثما ساقنا اليه البرهان من ان  
 اصل الوحدة واجب الاستغناء من الجنبين بالاستناد على التناكس لا خصوص نحو الوحدة اعني ان وحدة العلم  
 بالذات مستلزمة وحدة المعلول اليه ككذلك اذ ليس في طبع الكثرة ان يصدر عن الواحد بما هو واحد في مرتبة واحدة  
 واما وحدة الماهول بالذات فاما يقتضي البرهان انها مستدعية وحدة العلم بالذات كونهما طبعية فوجبه  
 كانت النتيجة فالمتن استنادا وطبعية واحدة الى طبيعتين كان ذلك على التناكس التبادلي او المتبادل الالهي  
 الاستناد الطبعية الواحدة اليه بحسب الازدواج التبادلي من كون المعلول اقوى في مرتبة اقوى من  
 العلة بها كلامه وفي هذا الكلام انظارا لاول انهم عن آخرهم اتفقوا على ان الواجب سببه هو العلة الخارجية لكل  
 بالحقيقة فاما غيره فمن قبيل التفرقة والروابط والوساطة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات حيث قال  
 شفع عليهم في البركات البعداوي بانهم نسبوا المعلومات التي هي في المرتبة الاخرى الى المقسطة والمنسطة الى  
 العالمية والواجب ان ينسب لكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لهذه الماهية ليستندوا الى  
 الانطية فان الكل يتفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساووا في  
 تعاليمهم واستندوا معلولا الى ما يليه كما يستندون الى العلل الاتقائية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن  
 ذلك منافيا لما استشهدوا به عليه مسألتهم وقال بهنبار في التتميل ان سالت الحق فلما اتفق ان يكون علته الوجود  
 الا ما هو برى من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو وصف الاول لا غير بالجملة اتفقت كلمة الكل على ان الوجود  
 مختص بالواجب سبحانه فهو مع وحدة بالعدد علة للانواع والاجناس المتخالفة فمن اين التماثل الوحدة في  
 المعلومات الثاني انهم قالوا ان الصورة الجسمانية كونه واحدة بالذات علة لهيولى العناصر وميولاتها فلا ك  
 مع كونها متخالفة بالانواع وبالمجمل امتناع صدور الكثير عن الواحد لا يدل على استغناء الوحدة في المعلول عن  
 ما يلزم منه ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير لان لا يكون الواحد مطلقا ولو مع جهات علة للكثير فوحدة جهات  
 بالعدد لا يستلزم وحدة المعلول بالجنس اليه فضلا عن وحدة بالذات الثالث ان القول بان اشياء اختار الخلق  
 نحو الوحدة في مطلق العلة جاعلة كانت او غيرا افتراضا عليه بلا استمرار فان اشياء في الالهييات الشفاهة ما بين  
 ان الصورة شريكة لعلة الهيولى اور وعلى نفسه بان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بل بعدد واحد  
 عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وطبعية المادة واحدة بالعدد وواجب غشيه لكونه لا يمنع

ان يكون الوجود العلم المتعلق بالواحد في علمه للواحد بالعدد وبنهاك فان الواحد بالنوع مستحقا بواحد بالعدد  
 هو المفارق فكان ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم استجابها الا باحد امور يقارنه ايها كانت واما ما في الشيء فستعلم بعد  
 وهذا الكلام يتل تفسيرين الاول ان العلم الواحد بالعدد لا بد وان يكون فيها واحد بالعدد وان كان فيها  
 امر كلي الذي يقتضي ان فاعله لو كان هو المجرور كان جائزا وثانيهما ان الموجب الاصل وهي العلة بالتحقيقه واحد  
 بالعدد الا انه لا يتم استجابها الا بالعلم امور يقارنه ايها كانت لا بعينها فان ذلك لا يتجزأ عن الوحدة العلية ويتل انما  
 يكون الواحد بالعدد وتام التاثير والاستجاب من جهة حصول المناسبه بين المفارق المحض البري عن المقتضى والقسام  
 وقبول الكثرة وبين ما هو في ذاته قوة محضه للانقسام والكثرة بما يكون ذاتي قوة وفعل ووحدة وكثرة و  
 بالجهالة اما كانت بالجهالة الصورية الجسمانية بما هي صورية جسمانية من غير تخصيص بالندجات والتخصيصات علة بالذات  
 للهيولى فقد كانت الالهية التامة الموجهة لها متعلقة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد وانما تشخصه كانت  
 التاثير بآلية الوجود والتشخص عنه بتكثير افراد تلك الطبيعة المرسلة او لميت الافراد ولا شيء منها فزاد العلم فيها كونه  
 بالعدد وعلة لواحد بالعدد والاحاد ان فيما نحن فيه الفاعل هو المفارق وهو واحد بالعدد والصورة ليست فاعلة  
 ولا جاعلة فلا بأس بكونها واحدة بالعموم فقد استبان ان ما زعمه معلم الشارح سفلة لا ينبغي ان يعفى اليه  
 فضلا عن ان يقول عليه هذا يظهر حال قول المعلم ايضا في ذلك لما قال في الحاشية تفصيلا ان مسئلة الاتحاد  
 ان كانت مسئلة عندهم فتاها فاعلمت ان اتحاد المعلومات نوعا وبهذا البطلان ان لم تكن مسئلة فيلزم  
 عليهم القول بالشيء لان غير الصورة لا يفهم من كلهم وشرح كل معلوم مغاير لشرح معلوم آخر فلا يتصور الاتحاد النوعي بين  
 التصور والتفصيل وهو لا يظهر ظاهرا البطلان انتهت في ذلك ولان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم اه فيه ما أفيد ان  
 اتحاد العلم كما يوجب اتحاد المعلوم كما اتحاد العلم يوجب اتحاد العلم اعترف به حيث قال وبالعكس فكما  
 لا يستقيم القول باتحاد التصور والتفصيل مع اختلافات متعلقها كما لا يستقيم القول باتحاد متعلق التصور والتفصيل  
 مع اختلافات متعلقها كما ذهب اليه القدماء من ان ما يتعلق به التفصيلي يتعلق به التصوري ايضا او برن على المتأخرين  
 الذين يخصص الوجود عليهم بل هو وار على القدماء ايضا ومنشأ من هذا المفاصل هو القول باتحاد العلم والمعلوم قول  
 فيلزمه ان قال بعض المتأخرين من ان اتحاد العلم والمعلوم هو الذي جعل قول المصنف من الاوراك متعلقا بقوله  
 قوله ان واما لا يجعل متعلقا بقوله فتباين كما اجتماع القرب فماذا في المعنى ان التصور والتفصيلي نوعان متباينان  
 في جهة الاوراك المعنى ان التصور باوراك والتفصيلي ليس باوراك بل كيفية من لواحق الاوراك ولا ينبغي على من لا وني

فهم ان هذا السيمان اشبه منه بالهذيان اما ولا فلان هذه العبارة متخللة عن الافق المبين وعبارته بهذا التصور والتمثيل  
 نوعان من الادراك متباenan والمص قد قلن في العبارة ليخرج عن حد السرقة وهذا الموه قد حمله على خلاف ماخذ  
 له بل بالامر واما ثانيا فلان الادراك على هذا التقدير لا يكون جنسا للتصور والتصديق والالكان التصديقي علما بل يكون  
 فصلا متقوما للتصور السابق مميزات عن التصديق فلا بد من امر آخر يكون جنسا قريبا لها حتى يكونان نوعين منه لا يمكن  
 ان يكون ذلك الامر الا كصفة نفسانية يندرج تحتها العلم وغيره اندراج النوعين تحت الجنس ويكون الادراك  
 فصلا متقوما لذلك الجنس المشترك بين التصور والتصديق وفصلا متقوما للتصور السابق فلا يكون التصور مندرجا  
 تحت العلم ضرورة ان النوع لا يكون مندرجا تحت فصلا المقوم فلا يكون التصور ايضا علما بمعنى كونه نوعا منه ومندرجا  
 تحتها كما ان التصديق كك ولا يصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق كما هو الدائر على استيعام كما لا يصح تقسيم احساس  
 مثلا الى الحيوان وغير الحيوان وبهذا ظهر ان ما قال بعض الشرح ذيل قول المص وهو نوعان متباenan من الادراك  
 من ان هذا الكلام يفيد فائدتين الاولى ان التصديق كصفة ادراكية والثانية ان التصور والتصديق نوعان  
 متباenan في غاية المتانة وما فهم ان هذا انما يتم على الاحتمال الاول واما على الاحتمال الثاني فكلما في غاية الابهت  
 والسحافة ثم ان ما قال الشارح بهنا من ان ما قال سابقا من ان المص اشار بقوله فان كان اعتقاد آده الى ان  
 التصديق كصفة غير ادراكية وما قال بعض السطيين ان معنى قوله سابقا وشار الى ان الادعان كصفة غير ادراكية  
 انه حصل من قول المص هذه الاشارة من غير ان يكون مختاره في غاية السقوط لان حصول هذه الاشارة من كلام  
 المص انما يصح لو كان الاعتقاد عند المص كصفة غير ادراكية كما هو مرسوم الشارح واضرابه واما على تقدير كون الاعتقاد  
 علما وادراكا كما هو ذهب المص فلا معنى لحصول هذه الاشارة من كلامه اصلا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة فالنظر  
 الى الشارح كيف يتجمل في مقاله ولا يبالى بنهافت اقواله حتى له تحقيق ان مطلق التصور آده هذا متحمل عما قال الفضل القدين  
 في شرح الرسالة القطبية والتفصيل هناك انه قال صاحب الرسالة فسر التصور بامور احدها انه عبارة عن حصول صورة  
 الشئ في العقل وهو بهذا المعنى والاعتبار مرادف للعلم وثانيها انه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل فلو وجب  
 متحمل لوجهين احدهما حصول صورة الشئ مع اعتبار عدم الحكم وثانيها حصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم وهو  
 بهذا التفسير اعلم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم واخص منه بالتفسير الاول لان الاول يجوز ان يكون  
 مع اعتبار الحكم وعلى السبيل ان عدمه في الاول مضاف الى الحكم فلما تجتمع معه وفي الثاني مضاف الى الاعتبار فمتحمل  
 ان يكون مع الحكم لكن لا يكون متقبلا وقال شارحها التصور بالتفسير الاول كان في صرافة العموم ولو فني الاطلاق

حتى يتحقق بكل شيء ويصدق على نفسه وتقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الآخرين وان كان يتحقق بكل شيء  
على ما ذهب اليه المحققون ولهذا قيل لا جبر في التصورات لكن لا تصدق على نفسه وتقيضه على جميع التقادير انتهى اورد  
عليه بعض الاعلام بانه ان اراد حقيقة التصور فلا يصح صدقه على نفسه لان الصواب على نفسه بالحمل العرضي يكون اعتبارا  
كما صرحوا به وان اراد به مفهومه الذي جعل عنوانه فان اراد نفس مفهومه فلا يصدق اصلا ضرورة ان الله تعالى علمه  
بهذا معادهم وان اراد صورته العقلية فمفهوم التصور صادق عليها وعلى الصورة العقلية لتقيضه سواء اخذ بالمعنى الاول  
اولا لمخيليين الآخرين ضرورة ان ان الصورة الحاصلة والملاصدة الحاصلة صورة حاصلة ككافة المصورات  
العقلية للتصور المتقيد بعدم الحكم او بعدم اعتبار الحكم صورة حاصلة ليس معها حكم وغير معتبر فيها الحكم هذا كلامه وانما  
تعلم ان الصواب على نفسه بالحمل العرضي انما يكون اعتبارا ليعرض نفسه لنفسه بلما اعتبار امر آخر معه كالوجود والامكان  
وفقط انهما ضرورة ان الوجود والامكان كما يعرفان للشايع الاخر ولهم فان عليها صدقها فذلك ان  
يعرفان لانفسهما ايضا فكما انهما ليعتقدان على انفسهما صدقا وليا لك ليعتقدان على انفسهما صدقا عرفيا ايضا فكلما  
التصور وفان انما يعرف نفسه لنفسه او فرض تصوره وفروقه لنفسه متوقف على تصوره ومع قطع النظر عن التعلق  
بثبوت نفسه لا عرض نفسه بنفسه املا فلا يلزم كونه اعتباريا وبالجملة الصادق على نفسه بالحمل العرضي انما يكون اعتبارا  
لوصدق على نفسه بهذا النحو من الصدق للقيام بآخروته وصدقه على نفسه على تقدير تعلق التصور به لا يستلزم كونه اعتباريا  
فما ذكره قد ليس بوار عليه لكن يرد عليه ان صدقه على نفسه وتقيضه بالحمل العرضي انما يتصور بتعلقه بنفسه وتقيضه  
وتد انما يتصور بتعلق احد نوعيه اعني التصور السافج او التصديق بنفسه وتقيضه ولا يمكن التعلق بالتصديق بنفسه و  
تقيضه لكونهما من المفردات المفردة فانما تعلقه بنفسه وتقيضه بتعلق التصور السافج بهما وهذا يظهر ان ما قال  
المؤلف في الطوسي في التجريد قد يوجب تعلق كل من الاقنعة والعلم بنفسه وبالاخر ليس بشيء اذ على تقدير تعلق كل من  
الاختصاص والعلم بالاقتضاء والعلم يكون هذا التعلق من قبيل تعلق التصور بالتصور او تعلق التصور بالتصديق  
كما لا يخفى والحاصل انه لا يتصور تعلق التصور الذي هو مرادف للعلم بشيء الا في ضمن التصور السافج وحيث لا وجه للتعلق  
بين التصور المطلق الذي هو مرادف للعلم وبين التصور السافج المفسر بالتفسيرين الآخرين لصدق الاول على نفسه  
وتقيضه على جميع التقادير وعدم صدق التصور المفسر بالتفسيرين الآخرين على نفسه وتقيضه على جميع التقادير بل لا  
لا يصدق التصور المطلق الذي هو مرادف للعلم على نفسه وتقيضه كما عرفت ولما كان كلام هذا البعض من المتأخرين  
مستلزاما سدا حيل ابى واستأذى في كلام الشارح على ان مراده بملوك التصور شيئا مطلقا والتصور السافج المتماثل







فتوهم ان باعتبار مقارنته الاذعان لا يمكن ان يؤخذ مع عدم اعتبار الاذعان فلا يكون اعم منه بل يكون متغايلا  
 له توهم فاسدان المهية الماخوذة بشرط شئ انحص من المهية الماخوذة لا بشرط شئ في الواقع واعتبار الاشتراط  
 بشئ او عدم الاشتراط انما هو في ملاحظة العقل فالمهية لا بشرط شئ يتحقق بتحقيق المهية بشرط شئ في نفس الامر و  
 الواقع وان لم يتحقق بتحقيقها في ملاحظة العقل وانفكاك احدهما عن الآخر في ملاحظة العقل لا يستلزم انفكاكهما  
 في نفس الامر ضرورة ان الواقع اوسع من الملاحظة **قوله** ثم اعلم انه قد يقرر اشبهة آه حاصل تقريرا شبيهة  
 بماهية نفس التصديق انه اذا تعلق التصور بالتصديق يلزم اتجاها وجاهلوعا بنا على اتجاها العلم والعلوم واجب  
 عنه بوجوه منها ما ذكر في اشرح وحاصله ان مهية التصديق انما يعقل بالوجوه العرضية والاتجاهات العلم  
 والمعلوم انما هو في علم الشئ بالكلية ورد بان التصديق مهية امكانية يمكن تصور بانها متجوزا واما ان تصور مهية  
 بالكلية يكفي في لزوم الاستحالة ومنع امكان تصور مهية التصديق قياسا على الواجب تعالى كما به محض ضرورة  
 لا جبر في تصور الحقيقة الامكانية والقياس على الواجب تعالى قياس مع الفارق فان الواجب سبحانه لا يمكن  
 اذراكه بالكلية ولا بكنهه كما مر في اوائل الكتاب ومنها ان التصور المتعلق بالتصديق تصور خاص فاللزام انما هو  
 الاتجاه وبهية وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين النوعي بين التصور المطلق والتصديق المطلق ورد بان  
 اتجاها والتصور الخاص مع التصديق المطلق ايضا لانه من قبيل اتجاها والانسان مع الفرس المطلق وتفصيله  
 انما يحتمل التباين النوعي ان لا يصديق شئ من افراد احد النوعين على شئ من افراد النوع الآخر كالاتحاد كالاتحاد  
 فان شيئا من افراد الانسان لا يصديق على شئ من افراد الفرس وكذا بالعكس واذا صدق شئ من افراد التصور  
 على فرد من افراد التصديق لعل التباين النوعي بينهما يلزم كون التصديق الذي هو نوع مبائن للتصور ذاتيا للتصور  
 الخاص ولعللانه لا يخفى على من له ادنى مسكة ومنها ان معنى اتجاها العلم والمعلوم انها متحدان بالمهية النوعية مع  
 فاعلم ان الذهن والعوارض الحاصلة للمعلوم في الذهن واذا حصل المعلوم في الذهن يعرض له هناك العوارض بصير  
 علمه فائرا للمعلوم فالعلم هو المكثف بالعوارض والمعلوم هو الشئ من حيث هو وبوجهها متغايران فالعلم مجموع  
 المعروض والعارض والمعلوم هو المعروض فقط والكل مغاير للجزء حقيقة مغايرة ذاتية ورواها لا شك ان العلم  
 ليس من الامور التي تتحققها باعتبار العقل واختراع الذهن بل هو من الامور المتحققة في نفس الامر فله حقيقة محتملة  
 واذا كان العلم مجموع المعروض والعارض يلزم ان يكون حقيقة العلم مركبة من الجوهر والعرض او عن المقولين  
 المتباينين مطلقا ولا شك ان كل حقيقة مركبة كقوله اعتباري ليس له حقيقة واحدة محتملة وستقف على البطلان

هذا المذهب بالبسط وجرا انتشار الله تعالى ومنها ما قال بعض المحصلين من لظار حواشي شرح المواقيف انه لو كان التصور  
 والتقدير في عندهم نفس العلم بمعنى الصورة المحاصلة من الشيء عند العقل الذي هو متحد مع المعلوم لورد الاشكال  
 لكنهم جعلوا اياها نوعين من العلم ولا يلزم من اتحاد الجنس مع الشيء اتحاد انواعه معه لاستثنائها على فصول  
 زائدة و الجنس وان وجب حمل على الفصل لكنه يكون عرضاً عاماً فلا يلزم من اتحاد اتحاداه واورده عليه بعض العلماء  
 بأنه ان اراد ان العلم المطلق الشامل لكل معلوم معلوم حقيقة جنسية فيصح كونه غير صحيح على تقدير اتحاد العلم بالمعلوم  
 كونه حقائق متخالفة حسب تعدد المعلومات فلا تكون حقيقة جنسية لا يقية في الجواب لانا سلمنا انه مهية جنسية لكن  
 احاد نوعية التصور والاخر التصديق حين تعلّقها بمعلوم واحد وتعلّق الاول بالثاني فيتحقق حقيقة وبالذات وان  
 اراد ان العلم المتعلق بمعلوم واحد معين تحت انواع فيها فاسد لان العلم قد يتعلّق بمهية نوعية بل شخصية فيلزم  
 اتحاد نوع النوع او الشخص فكيف يكون جفوا ولا يلزم ان يكون المهية النوعية او الشخصية بالحصول في الذين  
 بنسباً متخالفاً الى الفصل وبما يحمله البهية وهذا الكلام وان كان في غاية المتانة لكن ما فاد في الشق الاول  
 من عدم صحته كون العلم المطلق الشامل لكل معلوم معلوم جنساً كونه حقائق متخالفة حسب تعدد المعلومات و  
 تخالفها محل تامل اذ كون العلم اجناساً مختلفة لانواع مختلفة كيفي تكون التصور والتقدير نوعين بجنس الاوراك  
 اذ على هذا التقدير لا يكونان نوعين مختلفين وان لم يكن كل واحد منها جنس واحد وما قال بعد تسليمه كلام حق  
 كما سيكشف انتشار الله تعالى وما فاد في الشق الثاني فهو وان كان ايضا في غاية المتانة لكن لا حدان يلزم  
 كون المهية النوعية المحاصلة في الذين مهية كذا بنسباً لاحاد انواعها فهي حقيقة مهية مع كونها عين تلك الحقيقة  
 المحصلة مع تغاير اعتباري والسرفية ان الحقيقة النوعية وان تحصلت باعتبار الوجود الخارجى لكنها مهية من حيث  
 الوجود الذي بني وباعتبار وجودها في الذين يحتاج الى انضمام امر يقوّمها ويصممها نوعاً حتى تكون صورة لقصور مثلاً  
 وبالجملة لا بعد في ان تكون حقيقة واحدة محصلة بحسب ظرف ومهية بحسب ظرف آخر كما ان مادة الشيء مع سببها  
 مع ذلك الشيء وعدم صحة سببها عليه بحسب ظرف يكون جنساً ومجولاً عليه في ظرف آخر فليجوز ان تكون الصورة مع اتحادها  
 مع المعلوم جنساً لا مع آخر بحسب ظرف آخر فالقصد النوعي ليس بافع من الابهام لاسبابها اذا لم يكن النوع  
 حقيقياً والصواب ان يقال ان اتحاد العلم مع المعلوم لا يمكن الاتعلق احد نوعيه به وتعلق احد نوعيه اعني التصور  
 مثلاً بالمعلوم مستلزم لاتحاد ذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه معلوماً على انه اما ان يكون تصور التقدير  
 او المصدق به او لا يمكن والثاني بطر بالبهية وعلى الاول يلزم اتحاد العلم الذي هو التصور مع التصديق او

المصدق به فيلزم الاشكال اما قوله ولا يلزم من اتحاد الجنس انه فلا يخفى تخافه لان الجنس الذي فيه الكلام ههنا  
 يعني العلم اتحاده مع المعلوم مستلزم لاتحاد احد نوعيه مع النوع الآخر كما لا يخفى وقوله والجنس وان وجب حملته  
 في غاية السقوط فانه انما يتم لو كان الجنس متحدا مع شئ مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع واما لو كان متحدا مع  
 بعد خصمه بالفعل فيلزم من اتحاد اتحاده كما لا يخفى على من له دراية سليمة ومنها ما قيل ان اطلاق العلم على التصديق  
 والتصديق انما هو لكونه جنسان لهما وان العلم في سمة الاتحاد بمعنى الجنس فلا يلزم اتحاد النوع وهو التصديق بل  
 اللازم اتحاد جنسهما وهذا الجواب مع كونه قريبا من الجواب الاول مما لا يدري محصله لانا اذا شئنا اننا في النسبة في ذات  
 صورتها في ذنبنا فلا ريب ان صورتها متحدة معها ذاتا عندهم وهو نوع من الادراك فلا بد من جنس وقوله لثم  
 او العلق بهذه النسبة الاذعان مع اتحاد الادراك التخييلي للنسبة فلا بد وان يحصل من تلك النسبة صورة اخرى  
 في الذهن فاما ان يتعلق الصورة التي هي الاذعان بتلك النسبة مع قطع النظر عن فصلها بفصل فلا تكون تلك  
 الصورة تصديقا اذ التصديق عبارة عن الصورة المحصلة بالفصل او يتعلق بها بعد فصلها بالفصل فلا بد من  
 ان تكون الصورة التصديقية متحدة مع صورة تلك النسبة الحاصلة من قبل المتصلة بفصل من الفعل فيلزم  
 حصول الصورتين المتباينتين نوعا من شئ مع اتحادهما ولو فرض ان انزل اي الصورة من تمام الصورة في  
 في ضمن النوع متعلق بالنسبة ومنه معها فلا تكون الصورة الحاصلة من النسبة في الذهن تصديقا بل هي اذعان  
 لان التصور وكذا التصديق عبارة عن الصورة الحاصلة بالمتصلة بالفصل فتلقى له اقول به وعليه انه لا يلزم  
 قوا ووه بعض المدققين في شرح الرسالة الطبيعية محصلة ان اتحاد العلم والمعلوم مستلزم لا صدق قولنا لو  
 تعلق القول بالتصديق يلزم اتحادها بنسبة على اتحاد العلم والمعلوم والتباين في النوع بين القول بالتصديق  
 به تباين صدق قولنا لا تعلق النوع به بالتصديق لم يلزم اتحادهما حقيقة واحاصل انه يلزم صدق قولنا في المدققين  
 وصدق الشرطية لا يستلزم صدق المقدم فتلقى له والجواب ان المناة اذ قال في الجواب في الجواب بالانكشاف  
 المذكور انما هو تفصيل انما لا نساهم المتأخاة بين باقين اشتراطيين المذكورين فاقول لغيره ان لا بد من وجود  
 اتصال آخر في اتصال كان نعم الثاني بين تالي باقين الشرطيين مسلم كان هذا الثاني لا يستلزم به منساقا  
 الا ترى انهم هم جواز استلزام المقدم المحال للمقضيين كقولنا ان كان ربة فلان كان حيوانا فلهذا ان كان محارا  
 لم يكن حيوانا وكلاهما صدقان بنسبة على جواز استلزام المحال حال ذلك كما قلنا ان لم يكن شئ شيئا لا يشترط  
 كان ربة فاصح وقوله ان لم يكن شئ من الاشياء شيئا لم يكن شيئا فاصح وقوله ان لم يكن شيئا شيئا لا يشترط

بين المحالين مع تنافي تأليفهما بل انتهت العلم ان المصنف قد تسك بهذه المقدمة في حل اشكالات كثيرة ولعل الحق  
 ما قال صاحب القضاة ان تشويخ استلزام المحال محال على الاطلاق من حسيين الكلام وان هو الاسبيل  
 الى التبيين والتمثيلين ومن الذالعات المقبولة ان الاستلزام بين المحالين انما يصح اذا لم يكن بينهما تناف  
 في نفس الامر وفي كمال العقل وكان بينهما علاقة ذاتية وبالجملة تجوز استلزام المحال لنفسه وللغيرين مطلقا  
 باطل اذ استلزام شيء لشيء انما يكون اذا كان بينهما علاقة ذاتية واليه اشار اليه بقوله وفيه نظر سيما في آه في له  
 وقد يقال انه محتمل انما العقل المتقدم ليقاات المعينة بالعلم المحصورى ولعقل هيته الكلية بالوجه العرضية وقد عرفت  
 ان المتقدم هيته امكانية لا جبر في اكتناها وما قال بعض المدققين ان اركان تصور هيته التصديقي مهم فكاره  
 محتملة قال بعض الالهام لا تستلزم حقيقة التصديقي متصورة للبادي العالية حقصور المبادي العالية المتصورة  
 بالتصور هيته متصورة حقيقة فيلزم الاشكال الا ان يقال علوم المبادي العالية ليست بصورات الاله بشار على ان  
 علومها مملو لا تها حقصورية كما يليه من كلام المصنف في سبيل الاشارة انما اشارة على ان التصور قسم من  
 العلم المحصور على الخواصة الحق ان التصديقي عند المانع مخالفة بالحقيقة للادراك التصوري وادراك المبادي متعلق  
 بحقيقة التصديقي فيلزم اتحاد العلم مع التصديقي مع كونها متخالفين بالشئ في له اقول العلم بذاتيات العلوم  
 آه يعني ان العلم المتعلق بذاتيات العلوم بالعلم المحصورى علم حصولى فالعلم المتعلق بالتصديقي وان كان علما  
 محصورا كما ان العلم المتعلق بذاتيات علم حصولى فيلزم اتحاد العلم مع حقيقة التصديقي واعتراض عليه بان التصديقي  
 اذ هي حقيقة من كنهها على نفس في سوية خارجا لما قد صرح الشيخ ان المادة والصور لا اعراض فيكون سبيلها  
 في كنهها اليه لا لا لزم بين البساطة الخارجية والذاتية وفيه ان الشيخ لا يقول بالتلازم بين التركيبين بل يرى البساطة  
 الخارجية مركبة من الاجزاء المتحدة في الوجود ويقول باندرجها تحت مقولة من المقولات بالذات فان قيل  
 الجبر وقد يكون مركبا صرح الاجزاء الحديثة يقال لها اجنس والفصل حقيقة وهي متحدة مع الاجزاء الخارجية  
 المادة المحصورة لا تضاف بينهما الا بان الاجزاء المكونة هي الماخوذة لا بشرط شي والخاصية هي الماخوذة بشرط  
 لا شي في اذراس باعتبارها وتوالت باقدا آخر وقد يكون سبيلها كالسواء والمركب من اللون وقا بعض الجبر صرح الاشارة  
 ان هيته فرعية محتملة والسما ليه فرض محتمل وليس على سبيل التبيين لها اجنس وفصل قال الشيخ في التعليقات ان  
 الاجزاء وذلك اذا كان به بطا يترغ العقل شيئا يقوم مقام اجنس شيئا ليه مقام الفصل واما في المركب كمن  
 يتألف الماخوذة والفصل يتألف الماخوذة فظهر ان التركيب قد يكون من اجنس والفصل وقد يكون مائة في

مفاهيمها والاول مستلزم للتركيب الخارجي والثاني غير مستلزم له بل يجب ان يتحقق بدونها يقال ان الشيخ مع  
 تصريجه بان الماهيات العرضية بساطة خارجية غير مركبة ما يناسب الجنس والفصل اعني المادة والصورة قد حكم  
 بانها مندرجة تحت مقولة من المقولات اندراج النوع تحت الجنس فحصل كلامه ان البسيط اذا لم يكن له اجزاء  
 غير محمولة قد يتخرب العقل شيئا يقوم مقام الجنس وهي المادة وشيئا يقوم مقام الفصل وهي الصورة فنكون  
 المادة والصورة افتراضيين لان العقل يحلل البسيط الى الجنس والفصل ثم باعتبارهما بشرط لا شيء تحصل المادة  
 والصورة في فرض العقل لانهما ليسا بمتحققين في الخارج انما الوجود البسيط المتقيد به جنسه وفصله الموجودان  
 بوجود واحد بخلاف المركب اذ فيه اجزاء هو موجودة في الخارج يناسب احدهما الجنس والاخر الفصل فلا يدل كلام  
 الشيخ على انتفاء الحد الحقيقي للبسيط الخارجي فان قيل قال الشيخ في التعليقات اجزاء البسيط يكون اجزاء للحد  
 لا لقوامه وهو شيء يفرضه العقل واما هو في ذاته فلا جزاء يقال مراده بالاجزاء الاجزاء الخارجية وعندها ان الاجزاء  
 الخارجية للحد البسيط اجزاء له لكونها اجزاء غير محمولة وليست اجزاء للقوم البسيط لا تتوحد به معه فليست تلك الاجزاء  
 اجزاء للبسيط حقيقة وهذا انما يكون في البسيط الخارجي الذي يكون متحلا الى الاجزاء العقلية واما البسيط الخارجي  
 وبنها فلا حمله ولا يمكن ان يقال ان الشيخ ينفي عن البسيط الخارجي الاجزاء مطلقا مع الاعتراف بالحد له وايضا  
 قد صرح الشيخ بجمعية المقدار للخط والسطح والجسم التعليمي وبالمجمل البساطة الخارجية عند الشيخ لا يستلزم البساطة البسيطة  
 فظهر انه ليس قائل بالتلازم بين التركيبين وسبب انشائه تعالى بيان مذهبه في هذا الباب بانهم تفصيل ومع  
 قطع النظر عما ذكره للاشكال انما يريد على القائمين بكون النصور والتعديق من الادراك متباينين بحسب الحقيقة فلا  
 يستلزم ان يقولوا ان الادراك ليس بجنس والنصور والتعديق ليسا بنوعين مندرجين تحت كيفية يكون التعديق  
 عندهم بسيطا ذهنيا وبالجملة العلم المتعلق بالحقيقة الكلية للتعديق علم حصولي قطعا اذ لا حضورا كقول سوا كانت تلك  
 الحقيقة بسيطة او مركبة فليزيم الاشكال وبنها طهر ان ما قال بعض ناظري كلام المصنف ان التعديق كيفية عن كيفية  
 النفس وهي بسيطة خارجا فنكون بسيطة ذهنا ليزم للتلازم بينهما فلا يمكن ان يقال العلم المتعلق بدهاتيات  
 المعلوم بالعلم الحضورى علم حصولي على تقدير تمامه غير مجد كما لا يخفى على المتأمل **قول** ومن ههنا وقع آه قال  
 في الحاشية لان علم النفس بذاتها وصفاتها الانشائية علم حصولي لا حضورى والالم يقع الاختلاف في حقيقتها بانها  
 بسيطة او مركبة مجردة او مادية انتهت **قوله** هو المجل آه قال في الحاشية اى بالشخص والا فالعلم حقيقة الكلية  
 ولو كانت مجمل علم حصولي انتهت يعني ان النفس ماضية عند نفسها من حيث الاجمال وبنها التفصيل لان الموجود

في الخارج نفس واحدة بالشخص مشتتة على جميع ذاتياتها وجميع اكيال عليها من العرضيات فالحاضر موجودا لنفس  
 وهذه هو الاجمال فهو مكشف بالعلم المحسوس واما ذاتياتها وعرضياتها فهي متحدة معها وجودا بحيث لا امتياز بينها  
 الا بعد التفصيل والتحليل وعين التحليل يكون علمها بصورة مميزة عن صورة الآخر فيكون العلم حصولا قول له والباقي  
 اجتماع المثليين آه قال في السامسية ينادى لما يتوهم من ذاتيات المعلوم بالعلم المحسوس وادعاء العينية  
 حاصلة للمدرك بنفسها بصورة اجمالية ولو ارتفعت صورها التفصيلية ايضا للمدرك يلزم اجتماع المثليين لان لكل لفصل  
 مستقدا لو عا وحاصل الدفع ان اجتماع المثليين مستحيل هو ان يحصل صورتان اجماليتان او تفصيليتان من  
 نوع واحد لموضوع واحد ان حصل لكل بالاجمال فيكون التفصيل لا حصول احدهما بنفسها والاخرى بصورتها اجمالية  
 انما الجمال اجتماع المثليين المتماثلين بسبب الموضوع في موضع واحد لا تماثل بينهما مع وحدة الموضوع والباقي  
 والتماثل فرع الاثنية واما الامران المتماثلان بحسب نفسها لا بحسب الموضوع وان كانا متحدين بالبيان الذي  
 فيجوز ان يتماثل في موضوع واحد وقيام احدهما بالآخر في زمان واحد لا يرفع التماثل بينهما بوحدة المحل لا يمكن ان يتماثل  
 محلا للآخر كما بينت نفس صورتها التفصيلية لها فتأمل انتهت اعلم انهم لما قالوا ان العلم عبارة عن الله وانه  
 للمعلوم ورؤيتهم الاشكال في علم الشيء ذاته وخصائصه فانه لم يلزم ان يحل في ذاته صورة واحدة لذاته  
 وخصائصه وهذا اجتماع المثليين وهو محال وبين وجه استحالة تارة بانه يجب على تقدير اجتماعهما في محل واحد  
 تماثلهما بالذات وبالاوزام ايضا لان الهوية مشتركة بينهما وكذا الازامها من الصفات الشخصية مشتركة بينهما فاما  
 امتياز الالابا لحوادث الشخصية ولما كان المحل واحدا كانت الحوادث ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا تماثل  
 فلا تماثل لانه فرع الاثنية وروبان عدم التماثل في نفس الامر مع سوا اجتماع المثليين عند الاجتماع بعوارض ستة فائدة  
 الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التماثل بحسب عدم علمنا بالتماثل غير متنع وتارة بانه على تقدير اجتماعها  
 اذا اجتمع سوادان في محل مثلا جازان فينتهي عندهما مع بقاها لآخر وانتهى احد المثليين عن المحل يجوز تقديرها  
 في كل محل بضد النشئ المنتفى لان زوال احد الضدين عن المحل يصح القصاص المحل بالضد الآخر وبذلك الضد  
 ضد للشئ الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده وهو محال وروبان هذا فرع جواز خلو المحل الذي لا يمتنع  
 فيه التماثل عن احدهما وطرف ان المحل لا يتخلو عن الشئ وضده وكلاهما في غير المنع اما الاول فانه لو كان المحل  
 لا يمتنع للمحل فلا يجوز زوال شئ منها عنه واما الثاني فليجوز خلو المحل عن الشئ وضده ايضا فلا يلزم اجتماع السواد  
 وتارة بانه على تقدير جواز اجتماع المثليين لا يمكن ان لا يكونان الجرم بان القايم بالمحل المميز سواد واحد مثلكم فيكون

واجب بالترام ادلا يكتفي بها الجرم يكون السواد القائم بالمثل المعين واحدا وتارة بان له جازا اجتماع المثليين لا يرتفع  
 الا ان عن احكام احسن لجواز ان يكون الشيء الواحد المحسوس امثلياً ككثيره وواجب عنه بان لا يؤيد بالسلك في  
 الارتفاع المذكور كيف وان قد يخلط كثيرا فانه يرى الشيء البعيد صغيرا واشجار الشجر متكونة والنفثة في الهمار  
 بقدر الاجامته والراكب في السفينة ترى الساحل متحركا الى غير ذلك وواجب عنه جهدي واستقامتا واستنادي  
 بان يتجوز ارتفاع الا ان عن احكام احسن مما يميل كثيرا من الاحكام واما الا مثابة التي اورثت لارتفاع انما  
 احسن فلهذا اسبابها المذكورة في موضعه وتلك الاسباب منقضية فيما نحن فيه والمجوزون لا يجعل المثليين قالوا  
 "انما ان احسن نفس في الفئج فيعلوه كدرة ثم كبنه ثم سواد ثم حلو ك وليس ذلك انما عتد افراد السواد المطلق  
 عليه كما كبنه كدرة ان اجتماعا والسواد كبنه ان واحدا ك سواد ان فثبت اجتماع المثليين والواجب ان مراتب الكيف  
 الارتفاع مختلفة بالمهية والحقيقة فالسواد والضعيف حقيقة والقوى حقيقة اخرى فليست الكبنه سواد ان بل الكبنه  
 حقيقة ورا حقيقه السواد وكذا الحلو ك ليس سواد ان بل هي مهية اخرى غير مهية السواد واما اختلاف تلك الارتفاع  
 بالمعقول المقومة لها وتارة بان الجزيئات متماثلة فعلى تقدير حصول صورها في الاذهان يلزم اجتماع المثليين  
 بل اجتماع الامثال واما قال بعض الاعلام قد ان محل صور الجزيئات القوي الجمانية وهي قسمة بالانقسام  
 موهبة وعانتها بصورة جزئي تحصل في جز من القوة وصورة جزئي اخرى في جز آخر منها واما الجزيئات الموهوبة وان  
 كان محالها النفس لكن ليس عليها على وجه الجزئية بل انما يترك ما يباينها دون اشتغالها محل اخر لا وجه لاختلافها  
 جزر يحصل صورة جزئي وجزر آخر يحصل صورة جزئي آخر والحق ان حصول الشخص الخارجي مع تشخيصه الخارجي  
 في الذهن وان كان مسلما لكن لا يلزم اجتماع المثليين او قد حقق ان الشخص انما يحصل بوجوده فالشخص  
 اذا حصل في الذاهن فقد التام وجوده فلا بد ان تشخصه تشخيص آخر متماثل للشخص الاول في هذا النوع  
 الوجودي والوجودي وان كان متماثلا للوجود الذي تالاه ان يكون الشخص انما يحصل في هذا النوع من الوجود  
 متماثلا للشخص الكامل في الوجود الاخر منه ان الشخص الخارجي ليس شخصا للشخص باقيا بوجهه في  
 الذهن لان الشخصيات الخارجية غير كائنية في الشخص الشخصي الذي او الشخصيات الخارجية مشتركة في مجموع  
 الموجودات الحقيقية القائمة بالاذهان الخاصة وكل شخص منها شخص خاص متماثل في الخارج بحسب قياسه  
 بالذهن والشخص الخارجي يحصل في الذهن مع تشخيصه الخارجي ويعتبر بوجوده بالوجود الذاتي للشخص  
 آخر فقد اجتمع الشخص الخارجي الموجود في الذهن مع الشخص الذي وليس هذا اجتماع المثليين او اجتماع المثليين

هو اجتماع الامرين المتشاكسين في المهيبة التي يمتد في محل واحد ولا يستحيل منه اجتماعهما بحيث يرفع الانقياد بينهما كما  
صرح به الامتياز بين الشخص بالاشخص الذي هو الشخص الخارجى حاصل لان الشخص الذاتى و  
الخارجى في المكان والاشخص في اجتماعهما في محل واحد ثم ان ما ذكرنا انما يصح على تقدير كون الوجود امرًا زائدا  
على المهيبة عارضاً لها واما على تقدير كون الوجود نفس المهيبة كما ذهبنا في فواتح الحاشى فلا يصح اصلاً ان على تقدير  
كون الوجود مشتركاً بين نفس المهيبة بلا امر زائد عليها حصول المهيبة الخارجية في الذهن محال والا كانت هي  
في الذهن معاً مع الوجود الخارجى فتكون بما هي موجودة ومهيبة موجودة خارجية فتكون بما هي ليست في الاعيان  
واقعة في الاعيان واليه لا ريب في ان علم الجزئى حصوله فاما ان يكون نفس ذاته بما هي في الخارج مرتفعة في  
الذهن فيلزم كون ذاته بما هي مرتفعة في الذهن واقعة في الاعيان او لا تكون ذاته بما هي موجودة في الاعيان  
حاصلة في الذهن بل انما تكون حاصلة فيه بعد انشغاله عن الوجود الخارجى فتكون مصراة عن الشخص الخارجى  
مع ان هذا غير ممكن على تقدير كون الوجود والشخص مشتركين عن نفس ذاته وبالجملة على تقدير كون الوجود والشخص  
مشتكرين عن نفس المهيبة لا احتمال لحصول الجزئى بما هو جزئى في الذهن ضرورة انه لا يرفع وجوده وتخصسه  
الخارجى ان يمتد في الذهن فلا بد على تقدير حصوله في الذهن من ان يكون له مهيبة مشتركة بين الوجود الخارجى  
والذاتى او لا يمتد في الذهن الوجود الخارجى راى بالعدوى من ان ما هو مشترك بينهما من المهيبة لا يستلزم وجوده بين  
على ان الوجود والذاتى لا يتصور دون الاول في الذهن كما يستلزم انما نشأ الله تعالى ومعهما في حصول نفس  
ذات الحال لا بد من مشاركة عن الوجود فيكون نفس ذاته مشتركة الى الموضوع فيكون محتاجاً اليه حيث هو فيكون  
حين كونه في الخارج اذ محتاجاً الى الموضوع وهذا بل قطعاً ضرورة ان من المصور هو الوجود اذ لا يمتد في  
بهيبة الشخص لا يمتد في وجوده في الذهن ولا يوجب ان لا يشخص بالشخص زائد حاصل من قبل وجوده في الموضوع  
ولا فائدة في ان يكون شيئاً واحداً تشخصان احدهما خارجى والاخر ذاتى والشخص الخارجى مميز له عن الاشخاص  
الخارجية جميعاً وعن الاشخاص الذاتية الخاصة من الامرات لانه لا يمتد في الاشياء والشخص الذاتى اسما حاصل له  
مميز وجوده في الذهن يميزه عن اشخاصه ومهيبة اخرى حاصلة له بالاشتراك الى الذات والاشخاص الخارجى  
بميزه الكلى بالاشتراك الى الشخص الذاتى غاية الامرات لا يسمى كلاً في الوجود الخارجى فانه محتاجاً الى ذاته واولئك  
تتمة من اننا ضعف البيان ان لا يلزم فيما نحن فيه اقبل المثلين اصلاً لان ذات الشخص ومعهما في الخارج  
مهيبة ومعهما موجوداً ومهيبة وايضا ذات الشخص قائمة بنفسها ومرتفعة فائقة بها ولا يستلزم كلاً في الذات



في محل واحد حيث يرتفع الامتياز بينها للاحول احدهما في الآخر فلو فرض ان علم النفس بذاتها وصفاً كما يحصل صوراً  
 فيها فالصورة الحاصلة من النفس في النفس وكذا اصور الصفات الحاصلة منها في النفس تكون موجودة بوجود  
 ظلي ونسبي وانفسه كذلك تلك الصفات نفسها موجودة بوجود اصلي خارجي فتكون صورة النفس مغايرة لها  
 وكذا اصور صفاتها لها صفاتها في نحو الوجود فتكون متميزة بحسب الشخص اليه فيتحقق الاستبصار بين النفس الموجود  
 بالوجود الاصلي وبين صورتها الموجودة بالوجود الظلي وكذا بين الصفة القائمة بها قيا ماصلياً وبين الصفة  
 الموجودة فيها وجوداً ظلياً التفاضل وجودها وتخصها فلا يرتفع الامتياز بينهما في الواقع حتى يلزم اجتماع المتساين ونها  
 يقال في الحاشية وما قيل اننا لا نسلم لزوم اجتماع المتساين فيما نحن فيه لجواز ان يكون المحل باعتبار الجهات  
 متوحداً للشخصيات كاليولي فانهم قالوا ان الصورة الهيئية واحدة ومحلها الهيولي ايضاً واحد وقد قامت بها  
 افراد الجسميات في زمان واحد واذلك الاختلاف استعداده للمحل فلك يجوز الاختلاف في الصورة وصورة الحق  
 ايضاً فلا يلزم اجتماع المتساين فففيه ان مجرد اختلاف استعداد المحل لا سيما فيما نحن فيه لا يمكن ان يكون  
 نشأته الانبياء والتفاضل والامتياز بين افراد الصورة الجسمية انما هو من جهة الصورة النوعية لان الهيولي  
 عندهم قابلية مختلفة والتقابل من حيث هو قابل لا يتصور منه التخصيص والفعالية اصلاً فالمتبع وان كان متبعاً لكن في  
 في اسنيد غير صحيح فمال قال المصنف هو ان العلم والمعلوم آه اعلم ان هذه اشبهت لاختصاصها بالمتصورات  
 بالمصدق او المصدق بل العلم لما كان من مقولات الكيف وتميزه عن الكيفيات المحسوسة وغيره من انواع الكيف  
 بالنوع انكساراً بغير نوع يفرض بل نقول الجاهل عدم العلم عما من شأنه فاذا اتفاننا الجاهل يكون العلم  
 عين عدمه وهو باطل بالضرورة ولعبارة اخرى التصور لا تجزئ في متعلق بنفسه ولقيته انه اذا تعلق بغيره كان متعلقاً  
 مع لقيته بالذات فيكون محمولاً على لقيته محلاً لا يتباين كما يكون محمولاً عليه محلاً عرفانياً واجاب عنه العلامة السخا فلهذا  
 الينارسي في بعض تعماثيه بان العلم ليس الاحضور الشئ عند الذات المجردة سداً كان الشئ الحاضر والحاضر  
 عنده واحداً كما في علم النفس بذاتها او كان الحاضر قائماً بالذات المجردة قياً ما عينياً كما في علمها بصفات اعيانها  
 والامكانات الفاضلة او الروية او ظلياً مثل حضور الاشياء الخارجية عن الذات المجردة عند علمها بصورها فظهر  
 للمجردة عن المادة من حيث انه مجرد صلو حالاً ان يكشف عليه كل شئ يتطوع فيه والاكشائات بها هو انكشاف الحق  
 بالترتيب للقدرة وغيره من الكيفيات والانواع الاخر الجوهريّة والعرضية فثم لما تاملنا في كيفية الاكشائات ونبينا  
 ان مناهل حضور المنكشف بذاته عنده من يكشف عليه وليس يتكلم امر يزيده في المنكشف عليه والمنكشف حكماً بان





فلا يمكن حصول المبريات الخارجة في الاذن ان اعداد وطالما اعتقدهم ابدليل الوجود فالذي ينبغي فانه على تقدير تمامه دال  
 على ان الموجود في الالهي نفس الموجود في الخارج اذ احاطه بالما تحكم بامور شريفة على الوجود له في الخارج احكاما  
 معادقة فلا بد وان يكون هو نفسه عما بنا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذين وهذا دال على اني حاصل  
 في الذين نفس الشيء لا امر مغاير بالجملة الحقيقية اذ وجود الامر المغاير له حقيقة لا يتحقق لصديق الاحكام  
 واورده عليه بان هذا الدليل مشترك بانما قد حكم على الجزئي بعد انعامه حكما ايجابيا مادام قد اقبل انه معلوم لتناج  
 واذ ليس في الخارج فهو في الذين فيلزم ان يكون الجزئي في الخارج في وجوده الذي به حقيقة شخصيا واما وليس  
 كك من رتبة انها قد تضمنت خارج الامران كما في ثامن نوع واحد في بعض الصور ولا يمكن ان وجود شخص من نوع  
 واحد لا يمكن في صحة الحكم الايجابيا على شخص اذ من ذلك النوع واجاب عنه الدمار شيئا رضى المعاصر للتحقق  
 الدواني بان ما هو معلوم منها بالانتماء بالجملة حقيقة هي الصورة الذهنية لا الامر الخارجي ولذلك ترى اشتباها كثيرة  
 لا وجود لها في الخارج مثل ما في الامور الخارجية كما في الامور الخارجية والاشياء في الصورة الذهنية قد تكون مطابقة للامر  
 الخارجي بحيث اذا وجد في الخارج كان في الصورة الذهنية فاذا حكمنا عليها حكما ايجابيا حال كونها في الخارج فلا محالة يتعدى  
 ذلك الحكم الى الامر الخارجي مثلا المدرس من زيد هو صورة انسان كذا في صورة دار وشكل وادماقة وحوار في  
 اخرى فليس بها زيد كذا في ذلك هو وجوده في ذلك الصورة المسددة اذا وجدت في الخارج كانت  
 عين من زيد في صورة اخرى منها الى زيد في غير ان يكون له صورة غير تلك الصورة اذ لو كان لنا شعور بالامر  
 الخارجي اليه لكان اذا فترطنا حالنا بخارج الامور الذهنية والامر الخارجي وليس كك ومن ثم ذهب  
 الحكماء الى ان الالفاظ موصوفة بانها صور ذهنية لا افراد خارجية وقال بعض المحققين ليس لاحد علم  
 بما هو غير ذاته وصفاته اذ المتعدي يقول الناقض انما تحكم على الجزئي الخارجي بعد انعامه حكما ايجابيا مادام قد اقبل  
 اراد بانما تحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك بطر لما عرفت وان اراد انما تحكم على صورته الجزئية على وجه يتعدى  
 اليه الحكم بهذا انعامه فذلك ممنوع اذ ذلك فرع وجوده وليس فليس وان اراد انما تحكم على صورته على وجه لا يتعدى  
 اليه الحكم ووجه يتعدى اليه حال وجوده فسلم ولكن لا يلزم من ذلك وجوده وقال المحقق الدواني ان اراد  
 الناقض ان يلزم ان يكون الشخص الخارجي والصورة الذهنية له شخصيا واما مع اعتبار الشخصيات الذهنية  
 في الصورة الذهنية فذلك غير لازم ان اراد كونها شخصيا واما بعد تقرير الصورة الذهنية عن شخصياتها  
 الذهنية فلم ولا نعم انما قد قول ضرورة انها شخصيات ولنا بعد تقرير الصورة الذهنية عن شخصياتها الذهنية لا فرق

بينها وبين الموجود في الخارج لا حسب الوجود بل بالنسبة الى ما يدل على ان الشيء الموجود في الخارج هو  
 بنفسه فيه فالوجود بالوجودين وادوار الوجود مختلف وتقلب عليه معا صرة اولها بان الشخصيات ثنائية فكيف يكون  
 اجتماع اثنين منها في شخص واحد وثانيا بانها لو اجتمعا فيه يلزم ان يكون هذا الشخص شخصين اذا لم يكن مع كل شخص  
 شخص آخر وثالثا بانها لو اجتمعت الشخصيات الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يخفى من ان يكون كل من  
 اولها كقائمين مطلقا في شخصها اولها فان كان الاول كان الشخص في ذاته فيكون بعد التجربة وقبلها شيئا واحدا  
 هو الشخص الخارجي وعلى الثاني لا يكون ما فرض في شخصه من الشخصيات انما بان الحاصل في الخيال من الشخص  
 الخارجي لو كان نفسه مع الشخص ذهني كان لا محالة ذاتية محفوظة هناك فاذا كان الشخص الخارجي في مكان كان  
 ماضيا في الخيال ايضا ولزم من حله في الخيال تداخل الاجسام وانما يحتمل في ذاته ان ارادتها في  
 الشخصيات الذهنية والخارجية انه لا يجوز ان يكون شي واحد في وجود واحد فتكون الشخصيات في الخارج  
 فمسلم ولا يلزم ما ذكرنا اجتماع الشخصين المذكورين فان الشخص الخارجي ليس شخصا للشخص باعتباره وجوده  
 في الذهن الا ترى ان الشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص  
 بل الشخص في كل خيال باعتباره قيامه بذلك الخيال وان اراد ان الشخص الخارجي ينفصل عن الشخص الذهني بمعنى ان  
 الشخص الخارجي مع الشخص الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود المطلق فهو ممتنع ومناقض لما اعترف به من المدركين  
 زبد صورة انسان كمنتهى مقدار شكل وضافة وعوارض اخرى للشخص بجواريد كل ذلك موجود ووجوده في كل وقت  
 بوجه آخر لما اعترف بان المدرك هو صورة الانسان المكثفة بالعوارض المختلفة ينفصل عن الشخصيات الخارجية  
 في الخيال ثم لا شك انه بحسب حصوله في كل خيال للشخص بواسطة قيامه بالمحل الشخص للشخص العرفي هو صورة فقط  
 اجتماع فيه الشخص الخارجي في الذهن مع الشخص الذهني لكن الشخص الخارجي ليس شخصا باعتباره وجوده في  
 من بينها علم ان فاع ما ذكره من انه لو اجتمعا فيه لمزم ان يكون هذا الشخص شخصين وذلك لان الصورة الحاصلة  
 في الخيال لها اعتباران هما ان يؤخذ من حيث انه زيد ومجرد عن الشخصيات المكثفة به بحسب حصولها في الخيال  
 المعين وهو بهذا الاعتبار شخص من الانسان شخص بالشخصيات المختلفة له وثانيها ان يعتبر من انه صورة  
 معينة حالة في خيال معين وهو بهذا الاعتبار شخص من العلم قائم بذلك الخيال وتضمنه من غيره بحيث لا يربط  
 قيامه في الخيال مع ان صورة الانسان اذ حصل في العقل فهو من حيث التجربة عن الشخصيات الذهنية  
 حقيقة الانسان ومن حيث الاكتساب تلك الشخصيات علم شخصي حاصل له من شخصيته فاما ان كان صورة



وفي هذا المنع كلاهما سيان كما لا يخفى ونسبهم من ذمهم الى ان الشخص الذي يبنى هو بعبارة الشخص الخارجى الموجود  
الذمنى واخراجى عنده واحد بالعدد وهذا هو المفهوم من شرح المواقف فقال المدرك بالجواس لا يباين سفس  
تخلفه الذمنى بما يبنى وهو ينفهم اليها في هذا التحقيق بل المتنازع في اناجيج بما يبنى وهو ينفهم اليها في هذا التحقيق  
الذين لا على وجه ينفهم فيه شخص الى مهية وطلان هذا المذهب اطلاق من ان شخص لا ان الحاصل في الذين  
اما ان ينسج عن الوجود الخارجى مع تباين شخصه او لم ينسج على الاول باينم ان يوجد شخص واحد بوجودات متفرقة  
مع ان وحدة الشخص ووحدة الوجود متساويتان كما صرح به الفارابى وغيره من الرواسرو اليهم الفسورة حاكمة  
بان الحكم للشخص الوجودى الخارجى من لوازم شخصه كونه على هذا الحد فلا يكون ان يتصل في الذين اطلاقا وايضا  
انقال العرض من موضوع الى موضوع محال ونحن لا نجد تفرقة بين كونهم الواحد فى امكنة وعرض واحد  
كالمساوي في اجسام في زمان واحد في ازمته متعاقبة وبين كون جسم واحد في مكان وموضوع وفي مكان آخر  
وموضوع آخر فلا تكون الاشخاص الخارجية موجودة في الازمان وايضا اقيام وانسول من لوازم الشخص فلا  
يعقل ان يكون شخص واحد لا في موضوع وغير حال فيه وعلى الثاني يلزم ان يكون الوجود والذمنى هو بعبارة  
الموجود الخارجى وبذلك قطعنا والحاصل ان الواحد بالعدد لا يمكن ان يتعد ووجوده وبذلك قطعنا الخارجى فلا يكون  
ان يوجد شخص واحد موجودات متعددة ويشخص بشخصات كثيرة واللام يبق واحد بالعدد وذهب بعبارة انهم لم  
ان الامور المتغيرة مثل استباح الامور المدونة مخالفة لها بالتحقيقة فلا يكون على هذا التقدير الاستشعار وجوده في  
الذين بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كان يقال مثلا اننا موجودة ويراد به انه يوجد بشيخ له مناسبة  
محدومة بهية النار فيكون ذلك الشئ سالما لها لا غير ما من الهيات وعلى هذا القول يكون العلم والمعلوم متساويين  
بالذنى وكلام المحقق الطوسي يدل على انه اختار هذا المذهب قال في تهذيب المحصل اما الباطل القول بالاطباع  
لوجوده ان يكون العالم بالحركة حار ليس يصح لانهم قالوا بالاطباع فصورته مساوية للحركة وفرق بين صورة  
الشئ وبينه فان الانسان ناطق وصورة ليست بناطقة وقوله ان كان مساويا في تمام المية لزم المخدور  
فان يصح انها ليست مساوية في تمام المية لان المساوى في تمام المية هو نفس المية او شخص من اشخاصها  
لا صورتها واذا كان بين المية وصورتها اشتينية في النوع كما كانت الصورة غير المية ولجواز ان يكون الشخص  
كأن اهل حار هو مجموع ما به الاشتراك وما به الاختيار هذا كلامه وقال في التبيين في شخص الوجود الذمنى الوجود  
في الذين هو الصورة المتخالفة في كثير من الوازم والظاهر ان المراد منه ان الحاصل في الذين ليس

ليس الاشياء نفسها بل الحاصل فيها انما هي صورها واشتباها والصورة والاشباح لا يساوي ماله الصورة والاشباح  
 بل ينحصر فيها في كثير من اللوازم فتقوله هذا ال على ان الامر العيني وصورة مختلفان بالمهية اذ لو اتفقا فيها لما  
 جاز اختلافهما باللوازم الالهي ان يقال لو كان المراد باللوازم لوازم المهية دل الكلام على اختلافهما بالمهية  
 لكن يتخلل ان يكون المراد باللوازم لوازم الوجود وما قال المحقق الدواني هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على انهما  
 في المهية اذ لو اختلفتا بالمهية لم يتناسب ان يقال انهما مختلفان في كثير من اللوازم بل كان الظاهر ان يقال  
 مختلفان بالمهية اذ لا يتناسب على هذا التقدير ان يقال في جواب من يقول انه يلزم ان يكون الذين عايناهما  
 وباروا مثلاً ان الموجود في الذين مختلف في كثير من اللوازم للوجود وفي الخارج بل الجواب ان الموجود في الذين  
 ليس هي الحركة والبرودة بل اشتباها فالظاهر من سوق كلامه انهما بالمهية ففيه ان دلالة عبارة على  
 اشتباها في المهية هم واما قوله اذ لو اختلفا في المهية آه ففيه انه انما يتناسب ما ذكره لو كان اختلاف المهية في هذه  
 المرتبة معلوما او لم يكن معلوما وكان اختلاف اللوازم معلوما فالمنا سبب ان يقال في اللوازم ثم انه قال  
 المحقق الطوسي في بحث العلم من التجريد دلالة فيه من الانطباع في المحل الجرد التاميل وحصول المثال  
 انتهى ومعناه ان لا بد في العلم من الانطباع ومن طول المثال حال كونه مناسرا للعلم وهذا نفس على انه قائل  
 بحصول اشبع والمثال وبهذا الظاهر ان حمل كلامه في بحث الوجود الذي على القول بحصول الحقيقة والمهيات  
 كما وقع عن المحقق الدواني توجيه للقول بما لا يرضى به فالكلام على ما تنقطن بما ذكرنا ان ما زعم المصدر المعاصر للمحقق  
 الدواني ان هيات الاشياء في الازمان لما لم يصدر عنها الآثار وتكون لها بقية لا يصدر عنه اطلاقا على ما  
 اشبع لا ان هناك تبيين في نهاية السخافة والسقوط قبيح له فان الحاصل في الذين آه الحكم انهم قائلون ان  
 الصورة القائمة بالذين لها اعتباران اعتبارا بصورتها شخصتها قائمة بالذين وهي بهذا الاعتبار علم واعتبارا  
 مع قطع النظر عن امور من الذيلية وهي بهذا الاعتبار معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار  
 قال في شرح المواقف بعد ما استدل على وجود المعلوم في الذين وسوى العلم والمعلوم اليه فانه باعتبار قيامه  
 بالقوة العاقلة علم وباعتباره من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وادوا  
 كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بساتر المعلومات لكس اول الاختلاف بين  
 افراد حقيقة نوعية هذا كلامه وفيه كلام من وجده منها ما قال العلامة البنا في بعض نصوصه ان هذا  
 غير صحيح اذ غاية ما قالوا في بيان هذا المرام اننا نعقل ما هو معدوم محض ولا بد للمعلوم من نحو تحقق ووجودا لا يتحقق









ذلك الشيء موجود في العقل. وجوده غير حاصل الا انها مثال لشيء آخر فبقينا العلم والمعلوم متساويان بالاعتبار بل بالاعتبار  
 فيها بهاء معلوم باعتبار ما بهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم بهي المصدرية المحسوسة  
 في الذهن والمعلوم هو الموجود والخارجي في الكلام الظاهر على تقدير القول بالشيء والمثال ان يقال العلم بهي  
 عن الشيء من حيث القيام والمعلوم عبارة عنه اذا اخذ من حيث هو بهي او العلم والمعلوم لما كان متساويين بالاعتبار  
 في العلم بالاعداد وحيث ان يكون العلم بمسائر المعلومات لك اذا اختلف بين افراد حقيقة واحدة كما صرح  
 به المحققون. وبما ذكرنا من ان ما قاله الشارع في الحاشية المتعلقة على قوله فما يخصه حقيقة لا يحصل الاول الا ان  
 يقال ليس في الذهن عندهم القام بالذهن والاخر الحاصل فيه حصولها ظاهريا كما هو عندنا فليس يحصل الاشياء  
 بانفسها في الذهن فليس في الذهن القام بالذهن بل هو العلم بالذهن وانما المعلوم عندهم هو الشيء المتساوي اليه بالذات  
 وليس له حصول بالذات والاليزم الجمع بين المنهيات وهو لا يمكن حصوله بنفسه بل يجب ان يكون له حصولا  
 انتهت ليس بهي ما او لا فلا ن قوله كما هو عندنا فليس يحصل الاشياء بانفسها بل هو العلم بالذهن  
 يحصل الاشياء بانفسها في الذهن ليقول ان الحاصل في الذهن اذ ان احد ما قائم به في الخارج ما حصل فيه  
 مع ان الحاصل في الذهن امر واحد له اعتباران اعتبار القيام واعتباره في حيث هو وجودا وتساويا الى الثاني  
 في الذهن متساوية للقيام به العلامة القوي شي وجميع الكلام عليه انتشار الله تعالى واما ثانيا فان قوله لا  
 عنده هو الشيء انما يصح في العلم بالموجودات واما في العلم بالمعدودات والاليزم حصوله في الذهن هو العلم  
 فلا يكون هو الشيء في هذه الصورة متعلق العلم بل متعلق العلم في هذه الصورة انما هو العلم بهي بهي  
 ثانيا فلا ن قوله لان حصوله بنفسه آه ليس بشي لان حصول الشيء بنفسه ان كان موجودا بالذات في العلم  
 حصول الشيء بنفسه في الذهن ليس كحصوله في الزمان والمكان الجمع كون الشيء في العلم  
 كلاما مسيبا كشف انتشار الله تعالى ومن نقصا عيب البيان في خبره خافته ما قال في خبره في العلم بالذات  
 في ان العلم بالاشياء الغائبة انما يحصل بانفسها بان يكون النفس حاضرا في الذهن فلهذا في العلم بالاشياء  
 وباعتبار القيام يكون علونا وانما لا يحصل لها في النفس انما هي الاشياء في العلم بالذات في العلم بالاشياء  
 تلك الاشياء المحببة من حيث هي هي قال في الثاني على الاصل الاول هو ان العلم بالاشياء في العلم بالاشياء  
 التي هي تلك الاشياء ولا شك ان له خصوصية بالاصل الاول هو العلم بالاشياء في العلم بالاشياء  
 المعلوم قد يراد به في الصورة وقد يراد به في الشيء في حيث هو في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء







اذ يلزم كون الذهن حاراً وبارداً عند حصول الحرارة والبرودة فيه اذ لا معنى للبارد اذ  
 الا حصل فيه الحرارة والبرودة واجاب عنه السيد المحقق في حاشيته القبرية بان لا يتصل  
 في الذهن هيئة الحرارة والبرودة لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة والبرودة  
 موصوفاً بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني دون الظلي وباجلها فالصور الذهنية  
 متواجدة في الاوزم المستندة الى خصوصية الوجودين وان كانت مشتركة في لوازم  
 الهيئة موصوفاً بها هي وما ذكر من استثنائه هو الحكم الخارجي لان فستانه الوجود الخارجي  
 فيعين الحرارة والبرودة فينتج حصولها في الذهن والذهني ليس لك واور عليه السلام  
 انه ذهني بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى بعضهم ان صفات الذهن بالصفات المتحققة  
 في الخارج كالحركة والبرودة واما الوجود لا يتلخ مادة استثنائية اذ ليس له بارز بالهيئة  
 كالمزجية والذهنية مثلاً وبصفات متعددة ان كان لا يتلخ واما ان يقول له ان الصفات الذهنية في الذهن  
 ان يكون الذهن زوفاً وفرداً اذ لا يمتنع للزوج والزوج في الصفات الذهنية في الذهن لا يتلخ في الذهن  
 اذ لا يمتنع الا حصل فيه المستلزم لم يكن التقضي عنه بهذا الجواب اذ لا يتلخ في الذهن  
 كون محل الزوجية والفردية موصوفاً بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني في الذهن  
 تضاد الزوجية والفردية انما هو في الوجود العيني دون الذهني الظلي اذ لا وجود في  
 العين لا مثلاً موصوفاً بالهيئة كذا الكلام في الاقتران واما ان يقال ان يقال  
 كون محل الاقتران موصوفاً بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني اذ لا يتصور له وجود  
 عيني ثم قال واجوب ان هذا اسم لما استثنائية هو الفرق بين حصول في الذهن انما  
 به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب انضمامه اليه كذا ان حصول الشيء  
 في المكان لا يوجب انضمامه اليه كذا ان حصول في الزمان لا يوجب انضمامه اليه  
 او يوجب انضمامه اليه في وقت ما به لا يتصور له في هذه الاستثنائية انما هو في  
 البردية الزوجية والفردية في الاقتران واما ان يقال ان الصفات في الاقتران في  
 انضمام الذهن بها انما كانت قسراً فيجب انضمام الذهن بها ان لو كانت قسراً  
 وليس لك واور عليه عيني المقتضين بان حصول الشيء في الذهن عند نفس حصول



[illegible]

التي تترتب على ذي الصور تلك الآثار لا تترتب على الصورة الحاصلة في الذهن أصلاً فلو  
ان تصور في الذهن الحاصلة في الذهن لا تترتب عليه لاحراق مثلاً وان اريد بالآثار مطلق الآثار  
فالموجود مطلقاً مسبب الآثار فلا يصح لشي تترتب الآثار عن الموجود وأظن ان يقال الصورة القائمة  
بالذهن المكتسبة بالعوارض الذهنية تترتب عليها الآثار الخارجية كالانكشاف ونحوه اريد بانها  
من الآثار الخارجية التي لا تترتب على الصور من حيث هي هي الادمومة على كون الصورة  
الحاصلة في الذهن علماً ومبدأً للانكشاف كما لا يخفى وادعى ان الحاصل في الذهن صورة واحدة  
وشي واحد والشي الواحد يستحيل ان يوجد وجودين أصليين وتعارض الاعتبارات بعد تحقق المصادق  
لا يجد شي شياً وما قال بعض اشرار الحق ان الوجود الذهني ليس هو الطبيعة من حيث هي هي فم  
استدلوا على زيادة الوجود مطابقة على المهيئة من حيث هي بل الوجود الذهني لا يختلف فيه جهة القياس  
بالذهن ويعتبر الوجود من قطع النظر عن تلك الجهة فهي الصارفة مسامحة بان يراو بمرتبة الحصول في  
الذهن مرتبة اشي من حيث هو فانها اقرب اليها بالنظر الى قيامه بالذهن ففيه انه وان امكن ان يراو  
بالوجود الذهني المهيئة الملحوظة من حيث هي هي وفي في هذا الحاظ ليس شخصاً لكن لا يتناسب ذلك  
قوله ويعتبر معه الوجود اذ المهيئة من حيث هي هي لا يمكن ان يعتبر معها الوجود كما لا يخفى على المتأمل فاعلم  
انه قال بعض المدققين ان ههنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشيء من حيث هو وهو الثاني اعتبار  
من حيث انه مقترن بالحوادث الخارجية والثالث اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية  
فالشي من حيث هو معلوم باذات العلم الحصول في حصول صورته ووجوده في الخارج والذهن متعلق  
لحصوله في الخارج بنفسه وفي الذهن بعرضه والشي من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم  
بالعرض لتحقق العلم عند انتفاءه ووجوده في الخارج فقط لترتب الآثار الخارجية عليه ووجود الذهنية  
والشي المقترن بالعوارض الذهنية علم حصوله كونه صورة ذهنية للاعتبار الاول وعلم حصوله في  
هذا العلم ومعلوم بالعلم الحضور كونه حقيقة قائمة بالنفس وعليها بناءاتها وحققها علم حصوله في  
بين في موصفه ووجوده في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه والاعتبارات الذهنية انهما في الحقيقة  
والانقسام الانضمامي يستدعي وجود الحاشية في الخارج وفي الكلام منطوقه لا نالنا ان  
الانقسام الانضمامي مطلقاً يستدعي وجود الحاشية في الخارج بل الانقسام الانضمامي

مطلقاً يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج بل الانقسام الانضمامي مطلقاً انما يستدعي وجود  
الحاشيتين في ظرف الانقسام نعم الانقسام الانضمامي الخارج يستدعي وجود الحاشيتين في  
الخارج ولا نسلم ان الانقسام بالصورة انقسام انضمامي خارجي واجيب بان الصورة موجودة  
في النفس وهي موجودة في الخارج فيلزم وجودها في الخارج ونزاعنا على توهم كون ظرف الخارج  
من الظرف المكاني مع ان الخارج بمعنى الوجود الانشائي والذين بمعنى الوجود الظاهري فيجوز ان يكون  
الشيء الموجود في شيء موجود بوجوده أصلي موجوداً بوجوده ظاهري والتحقق ان الصورة ذهنية انضمامية للنفس  
وهي لا يستلزم كونها موجودة في الخارج اذ الانقسام الانضمامي يتقهر بان يكون الموصوف هو  
الذين والصفة هي الصورة الموجودة فيه ومعارض لوجوده لكنه يستلزم كون الصورة  
من حيث هي هي اينة قائمة بالذين وصحة له ضرورة ان حلول الفردية يلزم حلول الطبيعة من  
حيث هي هي فيلزم كون معلوم العلم الموصولي اليه صفة للنفس وموجود في الخارج اللهم الا ان  
يقال ان حلول الضرورات استلزم حلول الطبيعة لكنه لا يستلزم كون الانقسام باللبنة الانضمامية  
خارجياً اذ ليس هذا محلول منه انما للثبوت خارجي اصل بل الانقسام بالعلم بالعلم فالعلم  
ما يكون مصداقاً حكيم وجوباً لكل الوجودات هو الطائفة من شتى القامات الملائم للذين الانضمامية  
فقد لا يتبين ان يكون ذلك انما سلكنا ان حصول في الذين عبارة عن القيام به لان الذين في  
المعلم تعليلية وفي العلم تميزية فالشيء انما يكون معلوماً لانه حاضر في الذين قوله فان قلت آية  
هذا الايراد ذكره الشيخ في الهيات الشفارة واجاب عنه حيث قال واما العلم فبشيء مشبهة وذلك لان  
القائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صدور الموجودات البروتة عن سواها وهو مدرج في  
واعراض فان كانت صور الاعراض اعرافاً لصور الجوهر كقوله اعرافاً فان اظهر لانه جوهر  
فهو لا يكون في موضع البتة ووجهه منونه سواء نسبت الى اركان العقل لها او نسبت الى الوجود  
الخارجي فنقول ان وجهية الجوهر بوجهية الجوهر في الاعيان لا في ذاتها وبذلك الامة موجودة  
لهيئة الجوهر المعقولة فانها هيئة شأنها ان تكون موجودة في الاعيان التي هي هيئة هي ان هذه  
الهيئة هي معقولة عن امر ووجود في الاعيان ان يكون في موضع واحد وهو في العقل اذ  
الصفة فليس ذلك في حد من حيث هو بل هو في حد من حيث هو في العقل الذي هو في حد

انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعميان ليس في موضوع فان قيل فالعقل ليس  
 من الاعميان قيل يراى بالعين التي اذ جعل فيها جوهر صدرت عنه افعاله واحكامه واكثر من ذلك  
 هيتهما انها كمال بالقوة ليست في العقل بحركة هذا الصانع في العقل كمال بالقوة من جهة كذا حتى يصير هيتهما بحركة العقل لان  
 كون هيتهما كمال بالقوة هو انهما لا يتحركان في الاعميان كمال بالقوة واذا عقلت لان هذه الهيته تكون هيتهما بحركة العقل فانها في العقل  
 تكون في الاعميان كمال بالقوة فليس يختلف كونها في الاعميان كونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد فانه سنة كليهما  
 هيتهما في الاعميان كمال بالقوة فلو قلنا فلما كانت هيتهما تكون كمالا لما بالقوة في الابن مثلا  
 لكل شيء جوهر فديتهم وجوده في النفس لا كذلك كانت حقيقة في العقل وذا يقول القائل ان جوهر  
 الاعميان ليس بهيتهما انه جوهر جندب اسديده فاذا وجد متعارفا لجمعية كنهه الانسان ولم يوجد به وجوده متعارفا  
 لجمعية صدره فجدبه فلم يجب ان يقال انه متناهيا باحقيقة في الاعميان وفي الاعميان بل هو في كل منهما  
 واحدة وهو انه جندب شأنه ان يوجد به السد يد فانه اذا كان في الكنه ايضا كان بهن والصفة واذا  
 كان عند السد يد ايضا كان بتلك الصفة فكذلك حال حييات الاشياء في العقل والحركة في العقل  
 ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فذلك بل ان يكون في العقل ليست هيتهما  
 ما في الاعميان ليس في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر هو هيتهما لا تكون في موضوع اصله فقد  
 هيتهما هيتهما ما في موضوع فقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعميان اصلا فان  
 قيل قد جعلتم هيتهما الجوهر انها مادة تكون في عرضة او تارة تكون جوهر او قد قلتم هذا فقول انما هيتهما  
 ان يكون هيتهما شيء يوجد في الاعميان في عرضة او تارة يكون في الاعميان يحتاج الى موضوع  
 ما فيها لا يحتاج الى موضوع اذ لم يمنع ان يكون مقول تلك الهيته هيتهما هيتهما هيتهما هيتهما  
 في النفس لا كجزء الكلام او اورد به تارة بان الصورة او الصفة في الله من الجوهر جوهر لا محالة  
 والجوهر انما هو ان يكون المحل متناهيا به ولا ريب ان النفس هيتهما هيتهما هيتهما هيتهما  
 فيها واديب بان ذلك انما هو في المحل في الاعميان وهذا انما هو في العقل فاما قلنا في ان يكون  
 النفس موضوعا لمادة تارة بان المحل انما يكون بالافتقار الذاتي ولا ريب ان الجوهر لا يكون  
 متناهيا الى المحل فلا يمكن ان يكون له حصول في الذاتين وبالجملة كل هيتهما لا بد وان تكون نفسها احواله  
 في المحل واستغنية عنه كما هو جواب في اثبات البسولي في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام

والعرضية فلا يمتنع عن الابدان اجاب اي الشارح انما لما صاحب القسرات بان احده في المقولات  
المتشعبة انما والعرض الذي يكون عرضا بحسب الطبيعة لا العرض الذي يكون عرضا بحسب الشخصية كالشخصية  
التي هي في النوعية وحاصلا كما كون الصورة العقلية عرضا بحسب الطبيعة والاعتراض يكونا عرضا بحسب الشخصية  
وقال الشارح في بعض رسائله ما يقتضيه اي ان الشخص في كون الصورة العقلية للشيء هو القائل بالذات  
ليس من عرضا ويطبقه في الحقيقة فان العرض هو الذي يحسب في الحقيقة الطبيعية المستقلة بحسبها فقرر وجوب كون  
في موضوعها والذي هو مقسما له هو الذي يحسب في الحقيقة وحيثما هي في الحقيقة فقرر وجوب  
كونه في موضوعها القابل للمحل بحسب الشخصية دون ان يكون المرسل لا ينافي في الحقيقة ولا ينافي في الحقيقة  
فلا يمتنع في العرض على تلك الصورة فلا يمتنع في ذلك الكلام في هذا الكلام انما يكون الصورة العقلية  
القائلة بالذات عرضا امتنع ان كلامه مع كونها متناقضين منها فحينئذ كانا في النهاية السليمة في السقوط  
اما الاول فلا يمتنع من العرض بان موجود في شيء لا يجوز منه الا ان يكون له وجودا واما الثاني في قولهم  
موجود في شيء متناقض ان الله قد ثبت شيئا قبل ان يوجد فيه ذلك الوجود وانما هو في الصورة  
الوجود في المادة او المادة لا تحصل شيئا بالفضل دون الصورة فالوضع هو الذي اذا قيس الى كل  
فيه لا يكون متناظرا من حيث حقيقة بل يكون متفضل الذي انما قبل به في ذلك الشيء فيه فالقياس في  
الصورة الحقيقية والنوعية ليس من موضوعا فانها ليست متفصلة الذات قبل وجود الصورة فيها قال الشارح  
في قاطبة في راس الشارح انما لا يكون الموجود في شيء اي شيء متفضل القوم بنفسه قد ثبتت مشيئة دون  
ما هو فيه او يتم دونها كان فحينئذ حال العرض في الموضوع وبين حال الصورة في المادة فان الصورة  
هي الامر الذي يجعل في ذلك وجودا بالفعل ومحملة ليس متشعبة بالفعل الا بالصورة والحاصل ان المحل ان كان  
محملا الى حقيقة احوال نفس ذاته ليعلم ما وجد في ذلك وان لم يكن متناظرا الى حقيقة احوال اصله بل حقيقة  
الحوال التي يخرج الى المحل المطلق وهو من حيث المحل في موضوعا وحاله عرضا وبالحقيقة الفرق  
بين العرض والصورة ان العرض نفس طبيعة مستقرة الى المحل والصورة طبيعة غير مستقرة اليه انما تستقر  
اليه بحسب طبيعة شخصية تلتها وان الطبيعة العرضية الملائمة تحتاج الى المحل المطلق وانما هي في  
الحال بخلاف الصورة فانها بطبيعتها لا تحتاج الى المحل انما في ذاتها فيهم مشهور في كتبهم مسطور على استنباطهم  
مذكور مع مشيئة ذلك كيف توهم الشارح ان الصورة العقلية هي التي بحسب الطبيعة الشخصية وجودا في الحقيقة

الرسالة فانها كما انها محتاجة الى المحل بحسب الهوية الشخصية لك هي محتاجة اليه بحسب طبيعتها المرسلية اليه  
 واما الصورة الجبرية والنوعية فانها احتياجا الى المحل في عوارضها الشخصية وبها مستغنيان عنه بحسب  
 طبيعتها المرسلية فلا معنى لكونها عرضيين بحسب هويتها الشخصية على انها حالتان في المحل المحتاج اليهما بخلاف  
 الصورة العلمية فانها حاله في محل استغنى عنها القياس لا سيما على الاخر والآخر الثاني في مخالفة ظاهر على من ادعى مسكته لان الصورة العلمية الذاتية بالذات  
 لو لم تكن في المكان جوهرا فيلزم كون الصورة العلمية العرضية القائمة بالذات جوهرا فيلزم كون المحل في محل استغنى عنه جوهرا فيلزم كون العرض  
 قائما بذاته نفسيا جوهرا في الازمان ومن احاطت بالاشياء قال قيل هذا وفي تلك الرسالة التي نقلنا عنها كلاما في البطلان فرب  
 العلامة القدسي ان يحصل في الذهن نفس القيام به وليس من ضرورة حصول الشئ في الزمان المكان  
 لكن الشيعيون ويؤكد كل فاعلم ان الشرح كيف يتخط في افواه ولا يبالى بها فت مقاله وما ينبغي ان يعلم ان  
 حصر الاعراض في المقولات التسع كما هو المشهور ليس بصحيح لان الوجود وغيره من الامور العامة اعراض  
 كما نفس عليه الشيخ في التعليقات حيث قال وجود الاعراض في نفسها هو وجودها لها سوى العرض  
 الذي هو الوجود فالوجود مع كونه عرضا عنه لم يمتدح تحت مقولة وكذلك المكان والشيء وغيرهما من الامور  
 العامة اعراض مع عدم اندراجها تحت مقولة وتاويل كلام الشيخ بان مراده بالعرض هو العرض مطلقا لا المعنى  
 المشهور المقابل للجوهر كما صرح بعض المدققين بعيدا لان الاستثناء على ان لا يعبر عنقطعها يا باء سابقه  
 السليمة كل الآبار على انه لا ريب في قيام الامور العامة بموضوعاتها قايما انتزاعيا فتكون اعدادا مع عدم  
 اندراجها تحت مقولة من المقولات لكونها لبا على حقيقة والقول بان القيام الماخوذ في تعريف العرض  
 هو القيام الانضمامي في غاية السقوط اذ يلزم من خروج مقولة المضاف وسائر المقولات المنسوبة والكيفية  
 الانتزاعية وانهم منفصل من الاعراض كما لا يخفى قوله واما قيل آه قال في الحاشية فاصلة ان العلم هو  
 مجموع العارض والمعرض والمعلوم هو المعرض فقط وذلك لمجموع امر اعتباري ليس بوجوده في نفس  
 الامر ويرى عليه ان العلم حقيقة حقيقية لا اعتبارية لانها تترتب عليها الآثار فهو موجودا في نفسه في الذهن  
 انضماميا انضماميا فالصورة العلمية هي المكتشفة بالعارض الذمينة وهي شخصي في وجوده في نفس الامر  
 من مقولة الكيفية حقيقة عند الفاعلين يحصل الشرح والمثال وسامحة عند الفاعلين يحصل الاشياء  
 بانفسها في الذهن تابعة للمعلوم في الهيئة ان كان جوهرا جوهرا وان كان عرضا فعرض وكذا انتهت  
 العلم ان قال في الحاشية من قوله فاصلة الجواب بل حاصل الجواب ان الصورة

الحاصلة في الخبرين أنها كمتحدة بالعوارض الزمنية وأما كانت تلك الحقيقية واحدة فيها أو خارجة  
عنها من الاعتبارات الزمنية كما قد مر فلهذا من كلام بعض المتقدمين روح بر وعلية قال اشراج  
في الشرح بقوله فان حيثية الاكتناف آه لو كان حاصل السؤال ما نعمة الشارح في الحكمة  
لا يكون الجواب قطعا على السؤال اذ حاصل السؤال ان الصورة او الصفة من الجوهر في الدنيا  
وليس من جهة تحت مقولة من المقولات واسئل الجواب ان العلم مركب من العارض و  
المسود من فهو ليس بموجود في افضل الامر والمنهج تحت المقولات انما هو الموجود في نفس الامر  
وظاهر ان كلام المورد ليس في العلم بل في الصورة او الجوهرية الموجودة في الذهن وقال  
سبحي شخص ذي معنى موجود في نفس الامر قد عرفت سخافة ما سبقت فان القائلين بمشاكل الثانية  
بأنفسها في الذهن ايضا فلكون بان العلم من مقولة الكيفية حقيقة لا تسمى ان اشجع من القول  
باحتفاظ الهيئات وبنها وخرافة العلم من الكيفيات الذاتية كما سرح به في الشفا وقال السيد  
الحقق في حاشي شرح المطالع كون العلم من مقولة الكيفية هو المذهب المنصور فيه واما كون العلم  
كل مقولة من تلك المقولات فلم يذهب اليه اشراج حكيم العين كما قد مر نعم يلزم عليهم ان لا يكون  
العلم مطلقا من مقولة الكيفية لكنه ليس بهم كما هو مفهوم الشارح وقد مر سابقا المعنى مطلقا قد مر  
واما كون العلم من مقولة الكيفية حقيقة عند القائلين بالشيء والمثال كما هو المشهور فلهذا في كلام  
لانا قد بينا فيما سبق انهم عرفوا الكيفية بانها لا يتوقف على وجودها ولا على وجودها ولا على وجودها  
اقتضاء اولها وكون اشجع او حاصل من القول انما هو كيفية يتوقف على ان لا يتوقف الصورة على  
نفسه غيره وهو مذهب باطل لان الظاهر ان اشجع متعلق على ذي اشجع وان كان متعلقا به بالمهنية  
والحقيقة لكان المحال كما قلنا ان تصور الثاني موقوف على تصور الغير فالظاهر ان الاول لا يمكن  
وهذا يظهر له لا يصح كون العلم كيفية مطلقة على تقدير كون العلم عينا عن الصورة او الصفة  
في الذهن هو اقل يحصل الاستدلال بانفسه في الذهن او يحصل الاستدلال بانفسه في  
فيه قتال ولا تزل قوله من حيثية الاكتناف الايراد في المثال في ما سبقت في المثال في المثال

في الذهن اعتبارا من الاكتناف بالعوارض الزمنية وهو بهذا الاعتبار قائم بالامر او بانفسه في الذهن  
بهذا الاعتبار وهو نفسه ليس قائما بالامر في هذا الايراد المشهور انتهى العلم ان الجواب في المثال في المثال

ان الصفة القائمة بالذهن لها اعتباران الاول اعتبار انها مفترضة بالعوارض الذهنية واعتبارها مع خلقها  
 عن الاقتران بالعوارض الذهنية فالصفة بالا اعتبار الاول لها وجودها على انشاء الانساعة ووجودها بالاعتبار الثاني  
 وجودها في نفسها ليس انشاء الانساعة فهو من قبيل وجود الشيء نفسه فطرته اعمامة في الذهن من حيث قيامها به  
 واقعة انحصارها بالعوارض الذهنية وان كان وجودها من قبيل وجود الشيء غيره لكنه لا يوجد بها انشاء الذهن بالحرارة  
 لان مناط الانساعة بالحرارة وجودها من حيث هي على ان يكون غيره وبذلك مناط الانساعة ان يكون الوصف  
 من غير ان يكون وجودها عن العوارض والاعتبار من وجوبه والذوق قال الشارح في حواشيه على حاشي شرح الموفق  
 في شرحه ان ما ذكره الجارضي من حرارة من حيث هي لا من حيث اقترانها بالعوارض فالحار ما قامت به من غير ان يكون  
 وفي الجارضي ليس بشيء لان ان اراد يكون مناط الانساعة هو وجود الوصف من حيث هو بغيره ان يكون  
 اليه من حيث هو هو وجوده في نفسه مع وجود غيره فهذا لا ينافي لان معنى وجود الوصف المجردة ولو صح  
 ذلك لم يلزم من قيامه حرارة في الثاني كغيره انشاءه الاول ليس له وجود له من حيث المجردة وان اراد به ان مناط  
 الانساعة هو وجود الوصف في ذاته لوجوده من حيث غيره فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الانساعة بالعوارض  
 اذ يرتبته للذهن ايضا فلا معنى لاجتماع الانساعات وبذلك اذا كانت الحرارة من حيث انشاءها بالعوارض الذهنية  
 مع وجوده للذهن كانت الحرارة من حيث هي ايضا مع وجوده لاجتماع الانساعات مع وجودها في الطبيعة بل لا يشك  
 في ان الحرارة بدون حصول الطبيعة في غير انشاء الذهن لطبيعة الحرارة في ذاتها مع ما قال لبعض الاكابر ان  
 قيام شيء بشي ليس بمتحقق في ذاتها بل هو في الثاني مع وجوده في الثاني الناحية مستلزم لمتحقق في الثاني  
 بين الحرارة والذهن لخلق لزم كون الذهن حارا والا فلا قيام له لا وانما سبب حصول الاربعة او الحلق  
 الكمال بعد ترتيبه بمتحقق الاول في انهم قالوا ان مفهوم مشتق ما قام به سببه وليس معنى بالقيام الا انها  
 والاربع من حيث اشتقاقها التي هي من انشاء الذهن بل المعنى اعم من انشاءها والثانية انه ليس بمشتمل على مشتق بمعنى  
 كل شئ من الانضمام والاشتقاق بل كل مشتق بخلاف من الانضمام او الاشتقاق البطلان ذكره في ذلك  
 في الفروق لا بل لا على ان يمتزج عنه الفوقية على النحو المخصوص في قوله ولو فرض قيام مع الفوقية  
 بمرارة العالم وان كان مستحيلا ليصح حمل الفوق عليه والسر فيه ان الفوقية من العوارض بغير انشاءها  
 لا بما كانت وانها لا تكون صفة لشيء الا يكون موصوفا بحيث لو قيس الى جسماني آخر يكون اخر من الاشياء  
 الا اني بالنسبة اليه فهي لغير الانشاء في ثم عقد الحكم ولا نسلم ان الفوق ما قام به الفوقية بما في شئ كان بل ما قام



على نحو فاس وبالحكمة اخذ بعض الخصوصيات في بعض المشتقات وبعض الخصوصيات الآطرى في البعض الآخر ليس  
بمنكر نعم اذ اقام معنى المبدأ شيئاً فلا بد من اكل الاشتقاق لكن لا يلزم حل المشتق النحوي فاذن يختلف احكام  
العرضيات بتلك الاختلافات من هناك يظهر انه لا بعد في ان يكون لقضا والعرضيات باعتبار بعض الآثار دون البعض فقول  
لانهم انه يلزم من قيام المبدأي كونه متشعباً وغيره لان المتشعب لا يكون موصوفه الاشئ ببيع انشراح مفهوم الانشراح  
وتكييفه القيام وكذا الجار والمتمد اقام به الامتداد والحركة على نحو قيام الالوصاف العينية لا مطلق القيام فكل  
في هذا النحس القيام خصوصيته وفي ذلك نحو خصوصية اخرى يمنع احكامها اكل دون الآخر فلا تنكبان كل الشواهد  
يوجب بعض الآثار اكل فانه يمكن ان يقال الذين ذو هيات هذه الامور وكذلك لا يجب ان يقال انه متشعب  
ممتدان اريد بهما المعنى العرفي ولو اريد به معنى لهما في المعنى المستفاد من قولنا هذا ذو هية الامتداد في علم والاشد  
فسلم المصدق لكن لا يجب ان يصير الذين متشعباً او متمداً في خارج عن جزاء المكان او داخل في جزاء المكان  
لما قد من ان المتشعب الخارج عن جزاء المكان هو ما بين انشراح لا متشعب منه ومن عليه حال الحركة والامتداد  
وغيرها انتهى وبذلك الكلام منطوقه لما افاد بعض اعلام ان سؤل الحركة والامتداد ونحوهما معلوم عند التأمل  
بالوجود الذي لا يفتقر من احوال الاشياء الناعية وهذا يوجب حل اشتقاق المعنى العرفي فان المعنى العرفي  
للمشتق ما يترتب عليه آثار الخصوصية بالمبدأ والموجب كل هذا المفهوم انما هو قيام المبدأ ولو انك سؤل او  
الاختصاص الناعية عن سؤل عمل المشتق في بعض اشياء لا ترفع الا ان عن الحكم ما متشعب ما يوجب شغل المحاول  
فانه لا يحكم بعدم حلولها الا لعدم صدق اشتقاقها كما لا يحكم بعدم حلول البياض في الاسود مادام اسود لا تفتاح  
كون الجسم البهني حين هو اسود وعلى ما ذكره كبري ان يحل في الجسم الاسود بياض ويحقق به اختصاصاً بالاشياء ولا يصح  
الحكم بانه يبيض مع ان الفلاسفة يقولون ان اقيام هذه يوجب حل المشتق فهذا القيام لم لا يوجب حل مشتقه الا ان علم انه قال ان  
المعاصر للتحقق الدواني لانهم ان الآثار ما تامل فيه الحركة ولا معنى الزوج والعرض ما حصل فيه الزوج جيزه  
الفرق اذ انما لها كثير ولا يخطئ بالاننا هذا التفصيل بل معناه انهم ان يسميان بالاننا سميته بجهت طاق  
وتوضيح الكلام في هذا ان مناط صدق اشتقاق على اشئ اتحادهما في نفس الامر لا قيام مبدء الاشتقاق في كنه  
والشك فانه لا بد من ان قام مبدء الاشتقاق به صحت فيه ان يقال مثلاً الاسود ما حصل فيه السواد  
وان لم يتم به كما لوجود الواجب والمكن وذلك لان مبدء هذه المشتقات امور عينية يترتب عليها العقل عنها  
بغيره من التحليل فلا يصح تفسير الزوج والفرديته بما حصل فيه الزوجية والفرديته ولا تفسير الزوجية بما حصل

فيه الحرارة واذا كان مناط صدق اشتق على شئ اتحادهما في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه ان  
 قام به الزوجية واورد عليه المحقق الدواني بان القيام اختصاص ناعت فكيف لا يلزم من قيامها به كونه  
 زوجا وفروا بل هذا لا يقال لا يلزم من قيام السواد والسبياض بالجسم كونه ابيض واسود واجاب  
 عنه معاصره بان لا تسلم ان القيام هو الاختصاص الناعت فان السرعة بتوسط الحركة قائمة بالجسم ليست  
 وصلها له وصفاته المصورة قائمة بالهيولى وليست نعتا لها بل هذا معنى المحلول عند بعضهم والجسم القائم به السواد  
 ليس نظيره ذلك وانما يكون نظيره لو لم يكن جسم متخا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد مع الذهن الزوج فيها  
 بل نظيره الجسم القائم به السرعة متخا مع الاسود في نفس الامر من البين انه لا يلزم من ذلك الصدق السريع  
 عليه زينة المحقق الدواني بان اندفاع المنع والسند ظاهر لان المراد من القيام هو القيام من غير واسطة  
 كما هو المتبادر وقيام السرعة بالجسم بالتوسط كما اعترف به فالمنع وسند من دفعه ان قوله بل هذا معنى المحلول  
 عند بعضهم انما يتجه اذ جعل الاختصاص الناعت تفسير للقيام ولم يحجز التعريف بالاعم ولا يتوقف المفهوم على  
 كونه لتفسيره بل يكفي صدقه عليه كليا ولا يشك في صدقه عليها على القيام بلا واسطة وان التعريف بالاعم جائز  
 عن المحققين خصوصا التعريفات اللفظية كما يقال سعادته نبتة ونسيم قبيحة من العرب ثم قال بل صدق  
 اشتق على شئ واتحادها واحد بل لا معنى للصدق عليه الاتحاد معه فجعل الاتحاد مناط الصدق غير متقوم على انه  
 يشترط الكلام في مناط الاتحاد ولا بد في جسم مادة اشبه من بيان الفرق بين قيام السواد وقيام الزوجية بان  
 فبين ان الاول يستلزم الاتحاد دون الثاني واورد عليه معاصره بان قوله لا معنى للصدق عليه الاتحاد معه  
 غير مسلم لان الصدق هو حمل المقضي للتغاير في الذهن مع الاتحاد في نفس الامر فكيف لا يكون معناه الاتحاد  
 وكون الاتحاد مناطا للحمل اجلي من ان يخفى ومناط الاتحاد قد يكون ذات اشئ من غير علته كما في قولك الاربعة  
 اربعة او سبع علة كما في قولك الاربعة زوج وقد يكون امرا آخر كما في قولك المارة فان اتحاد المارة مع احكامها  
 مجاورة المارة لا يتم الفرق بين قيام السواد والجسم وبين قيام الزوجية بالنفس ان حاصل من الزوجية  
 في الذهن ليس بزوجية هناك بل هو هناك علم بها ولهذا لا يتصف الذهن بالزوجية ويتحقق بالحكم بها والجسم  
 القائم به السواد ليس نظيره ذلك وانما يكون نظيره ذلك لو لم يكن جسم متخا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتجه  
 ان من زوج الزوج فيها بل نظيره الجسم القائم به السرعة الغير المتحدة مع السريع في نفس الامر من البين لا يلزم  
 من ذلك صدق السريع عليه وقد حاكم الاستدلال علامته اني قد بين ان خبرين وقال الانصاف على نوعين

الاول الاتصاف الانضمامي والثاني الاتصاف الاستراحي والاوصاف في النوع الاول موجودة بوجه مشترك  
 لوجود الموصوفات بخلاف الاوصاف في النوع الثاني بل ليس الوجود في النوع الثاني الا الموصوفات  
 بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها فهناك وجود واحد هو وجود الموصوفات الا ان هذا الوجود ليس بالوجود  
 الى الاوصاف فيقال ان الانتزاعات موجودة بوجودها مستثبها وليس منعا ان الانتزاعات موجودة  
 حقيقة وبالذات بوجودها مستثبها فان هذا الوجود اما واحد مستثب ان يوجد به بدون بالذات وان الوجود  
 يختلف ويتعدد باختلاف المصنفات اليه وتعدد او متحد فلا يكون الانتزاعات موجودة بوجودها مستثبها  
 بل بوجودها مستثبها فلا يكون الانتزاعات في معنى قيام الاوصاف الانضمامية بموصوفاتها انما هي  
 في موصوفاتها بل بوجودها مستثبها لوجود الموصوفات ومعنى قيام الاوصاف الانتزاعية بموصوفاتها ليس ذلك بل ان  
 عبارة عن صحة انتزاعها من موصوفاتها فليس لها بالحقبة قيام بموصوفاتها واطلاق القيام هنا كما يجوز ان  
 القيام عبارة عن خواص الوجود والوجود حقيقة في الالفة فان الانتزاعي اما الموصوفات لا الاوصاف اذ اختلفت  
 في العلم ان المشتقات الالهية على تفرعها الاول المشتق الذي مبدئه وصف الانضمامي كالاسود والثاني المشتق  
 الذي مبدئه وصف انتزاعي والتمسك في ان الصدق انما الثاني منه على شيء ليس بنوع القيام مبدئه اول  
 قيام له برتبة موصوفة مستثبته وانما صدق انما الاول منه على شيء فانه منوط بقيام مبدئه الاشتقاق به فصدق  
 اشتقاق على شيء غير متلزم بقيام مبدئه الاشتقاق به بل انما ذلك في صفة انما الاول فالزوج ليس  
 حاصل فيه الزوجية او ما قامته الزوجية بل هو ما يعبر عنه بصفتها فلا يلزم من قيام الزوجية بالانضمامي حصولها  
 فيه صدق الزوج على الذين وكون القيام عبارة عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطا لصدق  
 اي مشتق كان بل المشتق من المبادي الانتزاعية انما مناط صدقه كون وجوده بمرتبة بحيث يصح ان ينتزع عنه  
 تلك المبادي نعم مبدئي على الذين يحصل الزوجية فيه اذ الزوجية بعينها لا محال لا يجوز ان يكون منتزعا منها  
 لانه ليس صحيحا للانتزاع الزوجية منه فليس عدم لزوم صدق الزوج على الذين من حصول الزوجية  
 فيه وقيل محال على عدم لزوم صدق الابيض والاسود على كونه من قيام المبادي والاسود به قياس مع ان  
 لان الابيض والاسود مشتقان من هذين التاميين فاما عند قيام على الشيء قياما في ذات المبدئين به  
 بخلاف الزوجين بالجملة اشتقتا مفاهيم انتزاعية ومشتق انتزاعا اذ اوصافها من حيث انها  
 بحيث يصح انتزاع مبادي الاشتقاق عنها او هي من حيث انضمام مبادي الاشتقاق اليها فصداق

المشتقات مطلقا هو الصحيح انشراح المنهوات المشتقة عنه سواء كان صحتها انشراح تلك المفاهيم بالانضمام شيء  
 اول افراد المصدر بالاتحاد الذي جعله متافا لصدق المشتق ليس ما يساوق الصدق بل هو الامر الصحيح لان شراح  
 المشتق هو المشتق في ذلك الكلام المشتق لا يخفى على المنصف وقته ومثاله قال ثم ليس بعد التفتيش آه قال بعض  
 الشراح اراد بان الخط الرابطة للاتحاد في العرضيات على المعروضات وليس الاتحاد ههنا في الوجود كما نعلم  
 بل الاتحاد انما هو في كفا في العرضية بالنسبة الى المعروض لابل كفا في عرضين قائمين بمعرض واحد كالضمان  
 والمعتبر حاصل الكلام ان من الواجبات ان بعد حصول الصورة في الذين يحصل لنا حالة في الذين  
 عتبا بالانضمام بدائش وفي الحسنة بنية بحالة الشعور والفهم وكذا في كل لغة اسم يخبر بها كما ان السراج اذا وثلت  
 في دور مظلمة ينفذ ربه الدور فاسراج كصورة والصيا القائمة بتلك الدور بمثابة الحالة الادراكية والضيق  
 بين الصورتين ان الصيا القائمة بالسراج والدور كليهما وانما قائمتها بالذين فقط والصورة واسمائه في  
 الثبوت لها على نحو ما يكون ان اللفظ يذكي الوجود فقط وقد حقت في مقامه ان مناط الحمل مطلقا سيما في  
 العرضيات على المحمول فقط دون الاتحاد بالذات والوجود فان المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض المعروض  
 هو هو والعارض كيف فكيف الاتحاد نعم يتصور المحمول ههنا هو الذي عمده بالاتحاد على الحقيقي وان كان ظاهر  
 حبا انهم مشعرا بالاتحاد والوجود فاذا وجد علم انه المحمول بين اثنين بان يكون احدهما حال في الآخر ويكون كلاهما  
 حاليين في امر ثالث تحقق الحمل والموجود ههنا هو الشق الاخير فان الصورة والحالة كلاهما قائمتان بالذين  
 لا بد وعليه ما ير على بطلانها بان تلك الحالة ان كانت منصفة فاما ان تقوم بالصورة فليكون عالمه حقيقة لان  
 مناط الحمل مشتق قدام المبدأ وانا ان نكون قائمة بالذين فلا تكون محمولة على الصورة ولا تكون موضعا لها  
 فاننا نختار الشق الثاني ونقول بها على الصورة كحل الصيا على المتعجب في الكلام وفي هذا الكلام احتمال  
 من وجه الاول ان كون مناط الحمل هو المحمول باطل قطعا لانهم قد نقضوا على ان يصح الحمل ومعياده اتحاد  
 الموضوع والمحمل هو وجود في حاق الواقع مع قطع النظر عن الملاحظة العقل واعتباره ونظائرهما بجملة  
 لولا احتلها العقل ميز بينهما ونقض بان هذا غير ذلك فلا بد في الحمل من اتحاد الموضوع والمحمل مع قطع النظر عن  
 الذين واعتباره وظاهر ان المحمول الموطن لا يحمل في موضوعه والاصح ان يحمل عليه بواسطة في قوامهم  
 من ان مناط الحمل هو المحمول باطل قطعا ومن هذا لا يصح ما قال في بيان الكلام المنسوب اليه يصح انما سيما في  
 بان الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود الثاني ان ما قال فان المعروض قد يوجد ولا يوجد على ما هو

اما اولاً فخلان العارض اذا لم يكن موجوداً فكلا لا يكون متخاضاً بالمعروض لعدم وجوده كذا لا يكون حالاً ايضاً اذا  
 احوال العارض لا بد وان يكون قائماً بالمعروض والمحل فلا بد من وجوده وانما ثانياً فخلان المحمول لا يلزم ان  
 يكون له وجود بل يعني فيه صحة انتزاعه عن الموضوع كيف ولزوم ثبوت المحمول اما ان يكون في طرف الاتصاف  
 او في طرف ما والا لاول بل لا يلزم في الاتصافات المتخاضة مثل الاتصافات ونحوها ثبوت المحمول في استخراج  
 والثاني ايضاً بل اذا وجود المحمول في طرف آخر لغو في الاتصاف ضرورة ان الاتصاف زائد بالشيء في استخراج الغفل  
 فيه وجود الشيء في ذهن عمرو الثالث ان قوله والمعرض في آية في غاية السخافة اذا الاستحوا بينهما بعرض يعني ان  
 الموجود امر واحد وينسب اليه امر آخر باعتبار علاقة ما معه كما تقر في محله الرابع ان ما توهم ان الصورة واحدة  
 كلتا حالتيه في النفس وحول شيتين في ثالث يستلزم الحمل بينهما في نهاية السخافة اذ يلزم على هذا ان  
 يصح حل الحالة على سائر صفات النفس الخامس ان قوله عمل المتعبد على الصالحات كحلولها في ثالث باطل  
 اذ التعبد با غير محمول على مفهوم الصالحات بل على افرادها والحال مع التعبد في ثالث استحوا منه هم الصالحات  
 كما لا ينبغي الساس ان سبب كانت انشاء الله تعالى ان حلول الصورة والحالة في محل واحد ليس كلياً فالحال  
 لان محل حلولها في ثالث مناط الحمل وبهذا استبان ان الاشكال القائل بان الحالة محمولة على الصورة عن  
 المبدء كما يدل على ذلك فخلانها وبهذا لا يخفى ان تكون محمولة عليها اذ اطاعة فليزوم حمل المبادئ على ما هو  
 ليس باق لها ولا هو من افرادها اذ الصورة ليست بقدر الحالة ولا ذاتية لها او تكون محمولة عليها بالاشتغال  
 فليزوم كون الصورة عالمة ايندفع بما ذكره في الشارح السلام وان حمل كلام المص على ان الحالة صفة  
 الاتصاف الى النفس يعني غاية المبدء ومع ذلك يجوز حمل بين الحالة والصورة من جهة صفة الاتصاف ان  
 يتصل بها وقال بعض الاعلام قد انحلت الادراكية قد خالطت بوجوبها الا ان بعض ما هو صورة فخلانها وبهذا  
 كونه الكائن بالاشان وذلك من جهة صفة عن الصورة من جهة صفة في الموجودات فليزوم ان يكون احد المتصورين  
 اذ ان قام بالاشان ووجب قيام انتهى الآخر بالضرورة فان قلت كيف يكون العلم كيف قلنا كونهما انتزاعية لا ينافي  
 الكيفية كما كليات التي في الكليات وهذا الكلام مما لا يخفى به العبد فانه بعد تشابه كون ان حالة صفة عن الصورة  
 لا معنى كونهما ذاتية بالاشان الا بالعرض فلما نخلص عن لزوم كون الصورة ذاتية اذ لا فخلانها وبهذا  
 ليس استحوا بالذات بل استحوا بالعرض فخلانها لا تكون الا بالضرورة من الصورة فليكون فليزوم قيامها انتزاعياً  
 فليزوم كون الصورة عالمة ثم ان كون العلم الذي هو انتزاعاً لا فخلانها وبهذا لا يخفى اذ لا انتزاعاً

لا يتحقق له الا بمقتضاه فلا يكون الامر الانتزاعي مبدء الانكشاف الا بمعنى ان انتشار انتزاعه انتشار للانكشاف فيكون انتشار  
 الانكشاف حقيقة انتشار انتزاعه فان كانت هي الصورة يلزم كون الصورة علما حقيقة وان كانت صفة اخرى يجري  
 الكلام فيها حتى ينتهي الى الامر الانتزاعي ويطني ان كلام المصنف متحول عما قال صاحب الافق المبين في بعض كتبه  
 ان التصور والتفكير نوعان مختلفان من التمثيل الذهني وحالتان اذ كيتان للنفس الباقية ثباتان بالحقائق  
 النوعية والعلم الذي هو عين المعلوم بمعنى الصورة العلمية فان الصورة الحاصلة بالانطباع بما هي في جوهرية  
 هي المعلوم بالذات وبما هي منطبعة في جوهر الحاصل العلم بمعنى الصورة العلمية وانما العلم الحق نفس وجوده الانكشاف  
 المتعلق بها ويجري عنه بالحالة الادراكية للنفس انتهى وعلى هذا يكون العلم عبارة عن الوجود الانطباعي للصورة المعبر  
 عنه بالحالة الادراكية وظاهر ان الوجود الانطباعي لها معنى انتزاعي وامر بالمعنى الانتزاعي لا سيما الوجود فيكون  
 مثبته بالزوج كما تقرر فيلزم اتحاد التصور والتفكير نوعا كما لا يخفى والعلم ان شأجه التجرى ايضا هو سبب الى ان  
 العلم حالة متعاقبة للصورة وسما كلفته نفسانية حيث قال بعد ما فرق بين الحصول في الذهن والقيام به  
 بان حصول الشيء في الذهن لا يوجب التصادف، الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب التصادف كما  
 به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب التصادف الزمان بالحاصل فيه انما الموجب للتصادف شيء بشي هو قيامه  
 به لاحصاء له فيه وبهذا التحقيق يتدفع اشكال قوي به وعلى القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا بصورها واشياءها  
 في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فاننا نعلم يقينا ان ههنا امرين احدهما موجود في الذهن  
 وهو معلوم كلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهرية اذ وجدت في الخارج كانت في موضوع وثانها  
 موجود في الخارج وهو علم جزئي وعرض فملي طريقة القائلين بالشيخ والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان  
 الذي شجعه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شجعه ومثاله بالذهن وهو كلي و  
 جوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشيخ القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفية  
 النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجوالاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في  
 الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية اذ ليس هناك على هذه الطريقة المفهوم الحيوان اذ  
 هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذ حصل في الذهن فملي  
 بالذهن كقيمة نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض جزئي كونه قائما بنفس شخصية وتشتخصا بتشتخصات  
 وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم

كلامه وقال في الحاشية المنسوبة لا يقال ان ارادة فاع الاشكال على اشياء هذه الكيفية النفسانية ولا دخل فيه  
 للفرق بين القيام والحصول لاننا نقول ان العلم ليس فرق بين القيام والحصول كان الاشكال الواحد وهو  
 ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعروض من الكيفيات النفسانية وهو قوما غير منفع اذ ليس بهنا على هذا  
 التقدير لا مفهوم اعمى ان الذي هو حاصل في الذهن وبه الكيفية النفسانية التي هي العلم ايضا حاصل في  
 الذهن وكلاهما موجودان في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج باهوا اذ افرق بين العلم وبين العلم في  
 نقول هذه الكيفية النفسانية ليست حاصلية في الذهن بل يكون موجودا في الذهن بل قائما بالذهن وهو موجود  
 في الخارج واورد عليه الحق الدواني تارة بان وجود الامر الثاني في الخارج مع فهم القواعد والنسب في  
 الخارج معلوم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرروا جاب عنه معاصره بان لا يمكن ان النفس في الخارج متصفا بالامر  
 لعدم فيه لزم وجود النسبة في الخارج بدون طرفها وهو متعلق اذ النسبة حيث تكون فرقا لطرفيها وشبهت شيئا  
 كما نزلما ان الفرق للثبوت له كما فرغ للثبوت ونشأ الاستدلال به انه لا يمكن ان يكون في الخارج فمفسد  
 القائل ان مناط ذلك قيام العلم بها والتمسها به فيعلم لما لم يتبين العلم وجوده خارجي حكم بان الاتصاف به  
 استلزامه برون النسبة فيه وليس كذلك له امر من ان العلم صدق بالمتعلق على شيء اتحادهما في نفس الامر كما  
 مبين الاستدلال في هذا صدق العلم على النفس اثرها في العلم بالعلم بها في العلم بها في العلم بها في العلم بها  
 بما لا يرجع محله الى طائل ولعل الحق ما افاد به من الكفاية ان بان العلم بالامر الثاني في الخارج في العلم  
 به به يترتب عليه اثاره الخارجية في تسليم كون الامر الثاني موجودا في العلم به ضرورة ان اثاره الخارجية  
 بدون الخارجية الوصف به لا المعنى غير حصول وان اراد ان العلم بها ليس متوقفا على وجود العلم به في  
 الذهن فيرد عليه ان العلم بالامر الثاني في العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 عليه ليس الوجود الخارجي الا ما يترتب عليه اثاره وتارة بان هذا العلم بالذهن ان كان متوقفا على العلم  
 بالمهية كما يدل عليه كلامه في بعض النقول بالشرح والمثال وان كان متوقفا على العلم بالاشكال الاول  
 لزوم ان العلم بالذهن باعلم انتفاء عنه قطعا والاشكال الثاني ان العلم بالذهن باعلم انتفاء عنه قطعا  
 لا يكون كفيلا لتحقيقه فان قيل القائل بالشرح لا يتناول حصول المهية في العلم بالذهن الا على طريق المبدأ فيكون  
 نقول به حقيقة كما هو متفق عليه البرهان فاقه فاقنا فلا بد من اثباته في العلم بالذهن بالعلم بالعلم بالعلم  
 القائل دونه الا لا بد من اثباته في العلم بالذهن بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم

بالمهنية كان ذلك بعينه قولاً بالشيء والمثال فان حصول مهية الشيء في الذهن اعم من ان يبقى فيه علم ما كان او يتغير  
 فيه الى مهية اخرى حتى كان شيء واحد بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واحدة وجد في الذهن صمد مهية اخرى لتقدم  
 الموجود على المهية في نفس الامر بخلاف الشيء فانه ليس ذلك الشيء بل مثاله حتى لو فرض وجود ذلك الشيء في الذهن  
 لم يكن عين الشيء ولو فرض وجود شيء في الخارج لم يكن بعينه فافترقا ويعلم من هذا ان الامر الحاصل في الذهن انما هو  
 للمعلوم بالمهية هو نفس هذا المعلوم فانه في الخارج مهية وفي الذهن مهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر غير  
 للمعلوم في الذهن وذلك لما عرفت فيما سبق ان انقلاب المهية غير معقول بل المعقول من الانقلابات ان يتغير  
 المادة من صورة الى اخرى او المصور من صفة الى صفة اخرى كما تحققت الدوائى في حواسه شبيهة بغيره  
 على شتى شتى التجريد بان شارب التجريد ليس قائماً بتبدل المهية باختلاف الوجود فلا يصح ما ذكره فوجبنا كماله بل لما فيه  
 ان هذا القائم مغاير للمعلوم بالمهية وليس شجاعاً فانه شيء الشيء هو انتقاله الحاكى اياه كالصور في المطبعة في المادة  
 بالقياس الى ذى الصورة وليست هذه الصفة ككل بل هي صفة نفسانية كالشجاعة وغيرها الا انها ذاتها لتعلق  
 بالاعراض والقانون بالشيء والمثال ايضاً لا يلزم من ان يقولوا ان العلم بهي الحالة المغايرة للشيء بالاشباح  
 انما هي متعلقاتها وليس كل امر مغاير للمعلوم شجاعاً واسرفه انا قد علمناك فيما سبق ان القائلين بالشيء والمثال  
 صرحوا بان العلم من مقولة الكيفية وشيخ كل شيء لا يلزم ان يكون كيقا قد ذكرنا وعرضنا معاصره المحقق الدوائى  
 على شارب التجريد بان ما ذكره بالحقبة جمع بين حصول المهية وشيخها معاني الذهن مع انه قال معترضاً على المحقق  
 الدوائى حيث عترضني على شارب التجريد بان هذا القائم بالذهن ان كان مغايراً للامر المعلوم بالمهية كما يدل عليه  
 نظائره كالمهية فهو بعينه القول بالشيء والمثال باننا لا نسلم ان القائم بالذهن ان كان مغايراً للامر المعلوم بالمهية كما  
 ذلك بعينه قولاً بالشيء والمثال لكن اشبهه بكل ويدوم وقد سلم بعض الاعلام قد كونه جمعاً بين المذهبين وقال فيك  
 في كونه جمعاً بين المذهبين لكن لا قباحت فيه عند دلالة الدليل وفيه انه يبنى على زعمه ان المراد بالشيء الحالة الاولية  
 المغايرة للصورة وقد عرفت ان الامر ليس كذلك ونقال بعض المتأخرين في حواشيه على شرح المواقف وبغيره  
 معترضاً على شارب التجريد ان الامر القائم بالذهن ان كان نفس المعلوم به والاشكال وان كان غير ويلزم  
 ان لا يكون اعلم مبدء الاكتشاف والشيء اذا حصل بنفسه اكتشف ولا حاجة الى ان يحصل بالقافية وقال الشارب  
 في توضيح هذا الايراد في حواشيه على حواشيه مستخرج المواقف ان الصورة الجامعة من الشيء كافيته لاكتشافه بان  
 يقوم به بالذهن بعد الاكتشاف بالحواس الذميمة بشهادات الكدس الصائب كما هو عند الجمهور باختلاف



الحالة الادراكية كما هو عند المحشي فلا حاجة الى حدوث امر متاخر مباحث لها ذاتا ووجودا فيجب ان تكون تلك  
 الصورة علميا قائما بالذهن وعرضها لا نهاج يكون من صفات النفس فلو فرض حصول ذلك المبائن ايضا يلزم  
 حصول الشئ بشجور بعد حصول الشئ بنفسه على وجه يترتب عليه الاكتشاف واللام يمكن تلك المبائن علميا فيلزم  
 اكتشافه بعلمين متقنين ولا يبرر مثله على تحقيق المحشي كما يتوهم لان سبب الاكتشاف هي الصورة المخلوطة بالحالة  
 الادراكية التي هي علم حقيقة بخلاف قول المجيب القائل بقيام امر مبائن للصورة بالذهن بذلك كله ولا يشترط  
 على من له ادنى مسكة ان هذا الكلام في غاية العوض والسفاهة اما اول فلان كون العلم عبارة عن الصورة هي  
 في الذهن غير مسلم عند العلامة القوشجي بل العلم عند كيفية متاخرة للصورة ولا معنى للايراد عليه بان الصورة  
 كافية في الاكتشاف فلا حاجة الى الامر المبائن ليا واما ثانيا فلان قوله او باختلاف الحالة الادراكية معها يصح في  
 ان نشاء الاكتشاف حقيقة عند بعض المدققين هي الصورة الحاصلة لكن بعد اختلافها بالحالة الادراكية وهذا  
 شاف لما صرح ذلك بعض في كتبه كحو الشئ الرسالة التطبيقية وغيره فانه قال في تلك الحواشي بعد ما قال ان  
 العلم عبارة عن الحالة الادراكية المحولة على الصورة محلا عرضيا فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن وبذلك  
 الامن مقوله الكيف لصدق زعم الكيف عليه واما وجد في الذهن عرض لا نه موجود في الذهن الذي هو الموضوع  
 وتابع للموجود الخارجي لانه يمتد مع في المهية النوعية فهو ان كان كيفيا كذلك ايضا كيف وانما كان جوهريا فذلك  
 ايضا جوهريا وكذا واطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروف مثل اطلاق  
 العلم على الانسان فالعارض ليس الاعراض ومن مقوله الكيف والمعروض ليس الاعراض وتابعا للموجود  
 الخارجي انتهى وكذا اصرح في مواضع اخرى من كتبه ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان هذا الكلام نفس على ان العلم  
 حقيقة هي الحالة الادراكية المتأخرة للصورة غاية الامر انها عرضية للصورة وليست الصورة متاخرة للاكتشاف  
 عنده اصلا على ان الاشكال الذي قصد ان دفعه باختراع القول يكون العلم عبارة عن الحالة الادراكية وهو  
 انما يلج شئ واحد مختلف متواترين بالذات لا يندفع على تقدير كونه الصورة الحاصلة في الذهن علميا ومتاخر  
 للاكتشاف فما ذكره الشارح في تلك الحاشية توجيه للقول بما لا يرضى به قائله وهذا ظاهر غاية الظهور ولكن من  
 لم يجعل الله له نورا فلما لم نوروا تعلم ان بعض الاعلام ايضا قد ذهب الى كون العلم حالة متاخرة للصورة  
 وسماها حالة انجلامية وقال ما يقضي به النظر الفكري ان العلم صنف متاخرة للمعلوم قائم بالذهن قويا ما خارجيا  
 كما يفهم الشارح وغيره من الاوصاف البينية كما يقول اصحاب الشرح ونقل عن شاشنا الماتريية ان العلم



وان كانت متعاقبة متخلصة والمعلوم هي الصورة الحاصلة في الذهن لا الصورة الحاصلة في عينه اعتبارا  
حيث هي مع قطع النظر عن الاكتشاف بالحوادث الذاتية اذ لا وجود للصورة بهذا الاعتبار الا في لحاظ الذين  
ذكي لتغيير كون الصورة المأخوذة بهذا الاعتبار متعلقا بالمعلوم انتم انتم العلم اذ لم تلاحظ الصورة بخصيص تلك  
الملاحظة وبطلانها لا يخفى على من له فهم سايهم وان افغى الى التطويل لكنه لا يخاف من الافادة والتحصيل  
قوله تدرية قال في الحاشية اشار الى انه سابقا بادني تامل اذ لا خيال العقلي كلفي للجبب الموجه  
لكلامهم وان لم يوجد التصريح منهم كما يشعر اليه قولهم ثم بعد تفقيش آه يعني انهم وان لم يصحوا القول  
بالحالة الادراكية العارضة للصورة العلمية لكن من تفقيش احكامهم يظهر من الطبيعة ذكية وقريبة لقادة فاهم  
معترفون بان العلم حقيقة واحدة معلومة من مقولة الكيفية والصورة العلمية متعلق بقدرة متغيرة لا بالاعتبار  
المتعلقة وايضا للعلم اوزم مختصة بشتى كرات بين جزئياته عنه هم كونه متشابه لاكتشاف وغيره من افتراض العلم فالأمر  
ان يكون ملازمه مشترك بين الصور العلمية الصورة كانت او تصد لقيمة وليس بهذا ذكرا في متشابهة  
المراد من معنى له وهو في الحالة الادراكية اذ لا تفي بها الامور عينا للصورة متشابهة لاكتشاف وبانته  
الاستغال كافتة للجبب الموجه لكلامهم وان لم يثبت بجزائريته وفيه نظر من وجه الاول انه لا يخفى على  
من له ذكي في سكة ان العلم لم يرد التفصيل من قبل سؤالاته بل يكون العلم عبارة عن الصورة المتخذة مع  
في الصورة مع القول بكون العلم كذا اذ في كلامهم اثر من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المتفردة  
للصورة بل مقصوده اتفاق الحق بغير تفصيل المأخوذة في هذا المقام فظهر ان التوجيه الشارح من ان  
ما قال الموجه لكلامهم ليس بشي الثاني ان قوله كما يشعر اليه آه يخفف هذا الاولين معناه انه لا يفرق بين  
كلامهم ان العلم حقيقة عبارة عن الحالة الادراكية كما توهمه الشارح بل معناه انه لا يفرق بعد التفات من  
النفس وكذا ما قال شارح التبريد من كون العلم كذا في فائدة للصورة وعدم قيام الصورة بالذهن  
ليس لوجوب الكلام التوهم كما فهمه المحقق الثاني وانما من عليه بانهم قد مره ان قيام التوهم في الذهن  
وهو يعرف فيهما ولذلك زادوا في تعريفه الجوهري فاهم اذ وجدته وصحوا بانه لا منافاة بين كون الشيء  
جوهريا وعرضا بانه على ان العرف هو الموجود في موضوع لا ما يكون اذ وجد في الخارج كان كذا فذكره  
لا يسلح في جهل العلم ان ما ذكره شارح التبريد ليس توجيه لكلامهم بل هو اتفاق الحق من عند نفسه كما هو ظاهر  
من مساجات كلامه لا يخفى ذلك على من المان شريته التبريد ما قال لبعض الاعلام في بعض هو استنباطه لظهور

من سبب كلام العلامة القوشجي انه يجب من قبلهم فتح انما يتم لو طهر بغيره او اشارت منهم ولعلهم في ذلك  
 فحسب جواب الثالث ان ما ذكره من كون العلم حقيقة واحدة محسوسة وكون الصور العلمية حقاً لكونها متحدة  
 في ذاتها لا يخالف انما يتم لكونها متحدة في ذاتها على لطلان من يسميها كما عرفت فيما سبق لا على انهم بالصوره او كما انما  
 المراد من الصوره الرابع ان ما قالوا في افادته انما يتم لو ثبت ان الصوره واحده لا يلزم قبلها ان يتحد في ذاتها فيكون  
 وما ثبت ان صورته واحده متحدة في ذاتها ليس حقيقة بل بالزيادة في غيرها لا يمكن ان يتحد من غير اشتراكها  
 في ذاتها فلا بد من اشتراكه ان لو ازم العلم كلف قال الاسر متجاوزاً للثاني في قوله لو استلزم اشتراكه في ذاته  
 بين العلم الواحد مشترك حقيقة واحدة بين العلمين لا اكتشاف بين العلمين المحسوسين بل هو مشترك في ذاته  
 وبين العلم الواحد مشترك حقيقة واحدة بينهما وبينها صريحاً بالعلمين الواحد من ان كون العلم مشتركاً  
 المحسوس مع بطلانه في نفسه كما مر في البابا على عبارة العلم الواحد في العلمين كما استدل به في بيان انما هو مشترك  
 في ذاتها السادس ان قوله بالجملة آه سيجوز ان العلم بالعلمين كون العلم عبارة عن العلم بالعلمين على  
 سبيل الاستدلال بل انما هو مشترك بينهما وبينها الحق عند في هذا الباب وافتح على حقيقة كما يدل عليه قوله في ما ذكره  
 به وليس غرضه توحيد كل العلمين بل هو مشترك بينهما انما هو مشترك بينهما في بعض الحاشي الآتيه بان العلم مشترك  
 بين جميع المتكلمين والكل مشترك في علمه بل هو مشترك بينهما ان قال بالجملة الاستدلال آه بل هذا لا يتبادر في خاطر  
 الخارج كيف يتبادر في مقاله ولا يبالى بين يديهم وما قيل عند قوله في هذا الباب يحصل حقيقة فعند قوله وانما  
 يحصل تلك الحقيقة بعينها وان يحصل كيفية اخرى على الاول يلزم ان يكون العلم بالعلمين العلم بالعلمين وذلك  
 راجع الى الثاني فالمتعارفة بينهما بالحقيقة والمهمة او حسب الهوية الشخصية مع اتحاد الحقيقة على الاول العلمين  
 المتطرفين لم تكن بينهما حقيقة مشتركة وعلى الثاني نقول تلك الحقيقة عرض قائم بالذات والاعراض انما هي مشتركة  
 في نفسها بل هي مشتركة بالعلمين كما هو المشهور في العلمين ان لا يتفاوت بسبب الهوية التي فيها فساد ظاهر على من اراد في  
 اسكاه لانك قد عرفت في اوائل الكتاب ان الصفة الثابتة بالنفس كلية سواء كانت بسيطة او مركبة وسواء كانت  
 تركيبية من اشياء تتجمع في الخارج في اكثر من شخص واحد ولا تتجمع الا في شخص واحد فهي غير ما ذهب اليه المتكلمون  
 في ذلك وان فرض منها عن الشركة فلما لم يأتوا بالجملة لا يكون التحقق في النفس جزئياً وان تخصص بالذات  
 في نفسه فان لا يمنع عن الاشتراك بين كثير من انما يجوز في ما هو حاصل في الحقيقة الاجتماعية قتال في ذلك  
 ويمكن الجواب من قبلهم آه هذا الجواب لا يصح من قبلهم اصله لانهم قد صرحوا بكون العلمين متحداً مع العلمين

والاعتراض غني على مستلزمهم ولا يوجبهم في نفسه كما عرفت فيما سبق مفصلاً في ذلك ولو سلم أنه قال في الحاشية  
 أي كون الاذعان والتصديق علمي أي حاشية ترتب عليه الاكتشاف فالاشتغال بخصوص العلم التصوري أي الصورة  
 الجامعة التي هي فاشراك اكتشاف دون العلم التصديقي أي الاذعان وحاصل الاعتراض أنهم قسموا العلم  
 بين الصورة العلمية إلى التصديق والتصديق والتزقيم الجواب من تسليمهم فبعد تسليم كون مقتضى الصورة العلمية  
 لا يقع بهذا الجواب وحاصل جوابنا انهم التزموا المسألة في التبيين بما يجعل الصورة ما يعم لواحقها أو بجعل  
 التصديق بمعنى المصدق به فبعد المسألة لا اشكال في التبيين في المسألة الاتحاداً أو بتأويلهم أي المسألة في فكر  
 التبيين أي يتبين ان هذا الجواب انما يتوجه لوقر الاشكال باننا اذا قلنا ان المصدق به يلزم اتحاد الصورة والتصديق  
 واما لو قرر باننا اذا قلنا ان التصديق يلزم اتحادها فلما توجه له اسلاً مع ذلك لا يصح هذا الجواب من قبلهم فغاية  
 ما يقال في الجواب عن اعتراض المصنف ان عدم اتحاد التصديق مع النتيجة او القضية بدیهي وهو محل تأمل  
 ايضاً قال المصنف طاراً بطلان آية قال بعض ناظري كلام المصنف في شرحه أي خطأ موجباً للاتحاد والاتحاد  
 في الآية وان لم يجر لها دلالة المنفعة بالمعروف، والالزام ان تكون الصورة عالمة وفيه ان الاتحاد بينهما لا يخلو  
 انما ان يتبين ان الاتحاد بالذات او بالعرض والاول متناقض بالضرورة وعلى الثاني فهو خطأ المنفعة بالمعروف  
 من جهة انه يصح بل احدهما على الآخر كما بالمطابقة او بالاسم متناقض والاول متناقض بالضرورة او بالاسم  
 لا يتحمل جهة المطابقة على غير افرادها، والثاني وهو يستلزم كون الصورة عالمة كما لا يخفى وما قيل  
 اراد بانها لا بد ان الاتحاد في الوجود كما في الجنس والحصل ففيه انه على ما يكون الحالة الاكثر  
 فضلاً عن كونها من الصورة فلا يتحقق لونها ومن هذا لا يكون من قولنا الكيفية واليه يلزم تأويلنا فبقية بحثه  
 من تحقيقين ثابتين وبالجملة مقاسر هذا القول اعلى من ان ينفي قال المصنف كالحالات الذوقية بالمدونة  
 آه قال بعض اشراح هذا الشارح الى جواب اشكال دقيق وهو ان صور التجزيات المادية مرتبطة في الجوانب  
 كما هو المعتبر عندهم والحالة الادراكية قائمة بالنفس كما هو المعتبر عندهم اي فبقية الاتحاد لا بد ان لا يخلو  
 ما قلنا ان الحالة والصورة قائمتان بالذات من قيام عزمين بحمل واحد وهو اتحاد الحاصل وجوابه انما لا نسلم  
 ان صور التجزيات انما تحصل في الحواس بل تحصل في النفس كما هو شأن من قبل من حصول الحاسة في التبيين  
 التجزي في المادي في النفس او عرضاً بل فيها وكلام المصنف يتأني على التحقيق دون التزيمهم وعلى تقدير  
 التسليم يجوز ان تكون تلك الحالة الية في الحواس كما قيل ان مركب التجزيات هي الحواس والمحقق ان

الاوراك المتعددة التي للنفس واختلاط احواله الادراكية بالصورة كاختلاط الازمان بالتقسيم الشخصية فان الازمان  
 للنفس بالضرورة والتقسيم الشخصية ليست بوجودها فيها الاقتلح جزئيا فيها او كاختلاط الانساق التجزيات  
 وتحقيقا الذي ذكرنا انها يهوني صور الكليات ولم يصحح المصطلح بالمثل بالمواطاة بين احواله والصورة وقوله انما  
 صارته علما معناه انما صارته علما بمعنى الصورة العلوية لا بمعنى احواله الادراكية فان لفظ العلم يدل على بيان  
 كثيرة وانما يرد الاشكال على من قال بالمثل بالمواطاة تحقيقا فان المحاذي لا ينكر وزيف ابني وسببنا في  
 بان ما اجاب به او لا ليس بصحيح عند القوم ولا عند المصنف لان سبب حصول التجزيات الحقيقية باعتبارها هي  
 الذين على انما نسوق الكلام في العلم الالهي فاما نعلم بهيته انه متعلق بالصورة المادية وهي اما  
 الصورة الخارجية من دون الظواهر في احواله كما هو ندمها الشيخ المقتول والرياضيين او الصورة  
 المنطبعة في الكليات كما هو رأي الطبيعيين وعلى التقديرين لا يسلم القول باتحاد احواله مع الصورة اذ  
 احواله قائمة بالنفس لا احواله ولا حلولها في ثالث وما اجاب به ثانيا فهو ظاهر الفساد وضرورة ان المدرك في ذاته  
 واحد وقد اعترف هذا القائل بفساده حيث قال والحق آه وهو وان كان حقا لكن ذلك التعاقب ليس بمتعلق  
 من محال لانه لوجود الصورة فظا را عليها الاتحاد كما لا يرسمه المصنف حيث صرح بالاتحاد فالا لشكال غير متعلق من  
 كلامه وتقييد لفظ المثل بالمواطاة يدل على تجويزه المثل الاشتقاق مع انه غير متصور بين احواله والصورة  
 المحسوسة لا تتقارر الاتحاد ولا تتقارر حلول احدهما في الاخرى وانتقار حواشيها في محل واحد واطلاق الصورة  
 العلوية على الصورة لا يدل على حمل احواله عليها بالاشتقاق اذ ليس معنى كونها علمية الا ان العلم متعلق بها  
 وهي معلومة لانها ذات علم ولفظ العلم او يطلق عليها انما يراد به المعلوم وليس له ان يكون احواله  
 المتعلقة بها خصوصية وعلاقة خاصة لا توجد في التجزيات باقتياس الى احواله المتعلقة بها وكون احواله و  
 صور الكليات حالتين في محل واحد ليس وعلاقة خاصة بينهما اذ تلك العلاقة متحققة بين الكليات وبين  
 صفات النفس كالشجاعة والسخاوة مثلا وليس بينهما علاقة اصلا هذا كلامه الشريف ولا يخفى وقته ومتانته  
 فحق له اذ علم المتعلم قال في الحاشية يعني اذ علم العلم الذي هو المبدأ الفياض للتعلم او جديفة صفة  
 العلم تلك الاثر احواله من التعليم هو العلم الذي يعبر عنه بدانش وهو فور في العالم يعبر عنه باحواله الادراكية  
 وكان هذا القول من الكليمين القائلين بان العلم صفة ذات اضافة يعبر عنها بدانش في الفلاسفة كعلمهم  
 لم ينفوا حصول صورة المعلوم في العقل والمصنف جمع بين المذهبين حيث قال ان احواله الادراكية متعلقة



هي الحالة الادراكية المحولة على الصورة حملا عرضيا لحمل الكاشف على الانسان ان المقهور والتصديق مختلفان بالنوع  
 لان اقسام التصديقات من الظني وغيره مختلفة بالنوع لما تقر في موضعه ان الاشتغال للضعف بالشروع  
 فالنقص والتصديق اولى به لك ليس بشي لانه مفسر بل مفسر في كنهه على ان الاشتراحيات لا فرد لها سوى  
 احدها بل الشقة بالنوع وظاهره على تقدير كون الحالة الادراكية عرضية للصورة كما هو مذموم لا سبيل الى القول  
 بكونها صفة انضمامية الى النفس مغايرة للصورة وجودا كما عرفت فلا محالة تكون منتزعة عن الصورة فيلزم  
 بالزم وما كون الادراك المطلق عرضيا فاما فائده باطل والامكن قيام العلم والظن بالنفس من حيث يعلمها علم و  
 ظن مبدئي لا يشك في شي عليها ولا يخفى بطلانه فانما يحكم بالعالمية بغير الدليل الى قيام طبيعة العلم مع قطع النظر عن  
 عوارضه ولو انه فظهر ان الادراك ما هو في مرتبة ذاتها لا انه محمول عليها حملا عرضيا فمثل قوله وعليه بنار قوله  
 تفردت آفة قال في احاشية العلم ان قوله على ما تفردت بنى على امور ثلاثة الاول القول بالحالة الادراكية الثانية  
 ان الشك والاذعان نوعان من الادراك والثالث ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعلق بنسبة  
 واحدة في زمان كالنوم واليقظة بل لا يجعان يكون مناطا للتفرد والامر الثالث لان الامر الاول قد ذهب اليه  
 بعض المحققين الثاني ان الذين يفهم من عبارات بعض المتأخرين انتهت اورد عليه بعض الاعلام قد بان للقول  
 بعدم الاجتماع غير صحيح فان النسبة قد تصور ثم يتعلق بها التصديق ضرورة واما قوله كغاوت النوم واليقظة  
 فان وجه شبهة فيه نفس تبان استحقيقة لا الثاني فالاولى الاقتصار على مجموع الامرين في كلامه انت تعلم ان  
 ما افاد من عدم صحة القول بعدم الاجتماع في غاية التحقيق اذا تخيل تصور متعلق بالتعلق به التصديق ومجتمع  
 معه قلعا واما الامر الثاني اعني القول بالحالة الادراكية وكون الشك والاذعان نوعين فليس ما تفرد  
 المصطلح بل الحالة القوشجي مع القول بكون العلم كيفية نفسانية مغايرة للصورة قائل بكون الشك والاذعان  
 نوعين من الادراك وما قال بعض ناظري كلام المصنف في وجه التفرد ان العلامة القوشجي لم يقبل بقيام الصورة  
 وان قال بقيام الحالة والمصطلح قائل بقيامها لكلا يورد بان لا فرق بين القيام والحصول بسبب التبعين  
 وبعض المتأخرين يحمل الحالة على الصورة والمصطلح لم يقبل بها لكلا يورد عليه في غاية الحسن والسخافة لما  
 افيد ان الخلاف في قيام الصورة بالذهن وعدم قيامها به خلاف على حiale لا تتعلق له بالقول بالحالة الادراكية  
 والمصطلح ايضا قائل بحمل الحالة على الصورة لقوله بانها وجودا وهو مستلزم للحمل بينها وقال الاستواء بالعلم  
 الى قد الوجه في وجه التفرد ان يقال ان القول بالحالة المنقمة الى التصور والتصديق المتباينين نوعان







اليه توهم قوله وانما للصورة سبيل المعامنة آه هذا ما هو عاقل في القياسات ان الحالة الادراكية للفنسل لعاقلة  
 هي المنقسم في التفسير العلم الى التصور والتصديق ومتعلق تلك الحالة هي الصورة العلمية الاندفاعية فالصورة  
 العلمية المنطوقة علم بالنسبة الى شئ جوهر حقيقة المعلوم ومعلوم بالقياس الى العلم المتعلق بها اعني بها الحالة الادراكية  
 المختلفة في صورتي العلم التصورى والتصديقي بالنسبة فاذا الصورة الذهنية المرتبطة في الذهن نفسيا لم  
 معلوم باعتبارين وايضا اعني حيث نقول العلم والمعلوم متعلقان بالذات متعاضدان بالاعتبار في النفس وهي  
 واحدة في العلم الاجمالي متشعبة في العلم التفصيلي فاما المعلوم بمسببه جوهر الماهية الذي هو ذو الصورة فغير  
 مختلف في صورتي الابدال والتفصيل اصلا والمعلوم بالذات المتكشف بالتفصيل الاول هو الصورة الذهنية  
 والمعلوم بالعرض المتكشف بالتفصيل الثاني هو الشئ العيني الخارجى بالكلية واما اصل ان العلم حقيقة  
 عبارة عن الحالة الادراكية وهي متعلقة اولاً بالذات بالصورة العلمية الذهنية وثانياً بالعرض بذى الصفة  
 المتكشف ولا بالذات هي الصورة وثانياً بالعرض هو ذو الصورة فالجاء الادراكية بالقياس الى الله تعالى  
 وليس يحصل للصورة علم ضرورى وبالقياس الى ذى الصورة علم حصولي فمعلوم استغنى عن الصورة  
 معلوم بالذات ومعلوم حصولي وهو ذو الصورة مغيرة معلوم بالعرض فذو الصورة معلوم بالقياس الى الحالة  
 الادراكية كذا هي متعلقة اولاً بالذات بالصورة وثانياً بالعرض بذى الصورة فمعلوم ان معلوم الصورة معلوم  
 بالقياس ومعلوم الحالة معلوم بالذات وهذا هو قول من قال ان العلم حصولي ليس بعلم حقيقي لكون معلوم  
 معلوما بالقياس او مراده ان معلوم حصولي متكشف بذات لا بتوسط الصورة بخلاف معلوم حصولي فان  
 المتكشف فيه اولاً بالذات هي الصورة والمعلوم اعني ذى الصورة انما يتكشف بواسطة الصورة فمعلوم  
 بالقياس وهذا هو المعنى بكون حصولي علما حقيقيا وعدم كون حصولي علما كاذبا فلا يراد ان حصولي آه حصولي انما  
 انه معلوم بالذات تلك معلوم حصولي الذي معلوم بالذات وليس معلوم حصولي الشئ الخارجى بل معلوم حصولي  
 الشئ من حيث هو وجود عام الوجود فلهذا هو الحق مية ان العاقبة آه قد سبق ان بين ان العاقبة فلهذا  
 هو صريح امرين كون الشئ قائما بالذات الابلح واحترق به عن الاعراض سلطانا وكونه مجردا عنه عن المادة و  
 نحو امشيهاد عنها احترق عن المادة واستوعبها بغير دليل حاصل واسمها على كون كل مجدود في قوائم بغير عاقل  
 بانها اذا كان مجردا يمكن ان يكون مستقلا لان الماهية من كون الشئ قولا انما هي المادة لا انما هي اذا كان  
 مستقلا وقاسما بذات لم يتنع ان يقارنه الصورة العاقبة فكان عاقل تلك الصورة العاقبة بالانسان ان الشئ

المتعقل هو حصول الصور العقلية للمجرد والتمام بنفسه وفي ضمن ذلك امكان عقلمه لذاته لان التعقل غير ايشانم  
 كونه متعلقا بالقوة النفسية من الفعل وهو يتفهم تعقله لذاته واحكامه ان كل معقول اذا كان قائما بالذات  
 لكن ان يكون عاقلا لغيره لان كل معقول بالنظر الى نفس هيته يمكن ان يتعارف معقولا آخر فانه كان ذلك  
 المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فما ان يكون ماديا او مجردا على الاول يتبين ان تعارفه معقول شريطة  
 ان المادة مائة عين المتعقل فاما لم يكن ان يكون معقولا لم يكن ان يكون عاقلا وعلى الثاني لا مانع من ان  
 يتعارف معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية في مقارنته للمعقول الآخر متعارفة لا صورة عقلية ولا معنى للتعلل  
 الا بالافتقار ان يكون عاقلا واراد عليه بوجوه منها ان قولهم ان كل مجرد ليس ان يكون معقولا ليس  
 لان حقيقة الباري تعالى وتعالى العقل بل القوي السبع له غير معقولة للبشر واجيب بان الحكم بان كل مجرد  
 ليس ان يكون معقولا ثابت في محتاج كونه ذات الباري تعالى وذواته العقل في معقولة بالقياس الى القوي  
 البشرية لا يقتضي اختراع تعللها في نفسها ومنها ان القول بان ليس ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره  
 غير مسلم لانه ان يكون من المجردات لا يصح تعقل شيء آخر غير تعقلها واجيب بان تعقل كل موجود يتبع ان  
 يتفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوعدة وما يجرى مجراها من الامور العامة ولذا حكم بعضهم بان المتصور  
 لا يتغير عن تقديره وان الحكم بشئ على شئ يقتضي مقارنتها في الذهن وتصورها معا فاذن كما يصح ان يعقل  
 وحده يصح ان يعقل مع غيره ومنها انه يجوز ان يصح المقارنة في الخارج بل يجوز ان يكون شرطه يكونها في  
 الذهن لا يقال لو كانت صحة المقارنة متوقفة على حصول المجرد في الذهن لزم تأخر صحة الشئ عن وجوده لانه  
 لقول المقارنة يطابق على معان مقارنته احوال للمحل ومقارنته احوال للمحل ومقارنة احوال للمحل من الآخر  
 لا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم بغيره لانواع عليه فان العرض يصح ان يتعارف بغيره مقارنته  
 احوال للمحل من غير عكس ذلك الصورة وباقى الجواهر ليست كذلك بل حالها بعكس ذلك واذا ثبت ذلك كان  
 صحة مقارنته المجرد وغيره التي هي مقارنته الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنته احوال للمحل  
 صحة وجوده على نوع آخر وعلى تقدير ان لا يكون احداهما متوقفا على الآخر لا يلزم من صحة وجوده في الذهن من  
 المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به واجاب عنه المحقق الطوسي بان صحة نوع من  
 المقارنة كافية في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث الهيئة المشتركة من دون شرط وكلما صح على الهيئة  
 صح على النوعية المقارنة المطلقة بين المجردات لا سيما علوم صحة المقارنة الخارجية بينهما

سلمنا ان انواع المقارنة تساوية في الطبيعة لكن لا يلزم من صحة حكم ما على حقيقة عند كونها في الذهن صحة عليها  
 في الخارج فان الانسان الذي ينبغي يحتاج الى موضوع بخلاف الانسان الخارجي وانما حكمه اساس متحرك بخلاف  
 الذي وجاب عنه المحقق الطوسي بان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو طبيعة الانسان غير  
 اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية فان الاول هو نقل الانسان والثاني هو الصورة  
 المستقلة للانسان ونقل اذ حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارجي والاول اتفق الفوق في  
 عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب بان يطابق الخارجي لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم  
 على الذي هو صدره وهما لم يحكم بهما مقارنة الجوهري لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث هو حقيقة  
 ان امكان الفرد وان استلزم امكان الطبيعة وامكانها ليس مستلزما امكان جسيم الانسان بل بشرط كون  
 الطبيعة المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افرادها فان رجا كانت الصورة الموجودة في  
 الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم كدونها حال في الذين مثلا فيوزان يكون المقارنة من هذا  
 التباين في الامكانات بل في الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالهيئة النوعية والاشياء لا يتجه الى الخارج من حيثها بل  
 يتوزان يكون مطابق المقارنة لطبيعة تنسبته بوجه ولا يلزم من صحة المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا  
 ترى ان مقارنته الصهر الجسمانية من الصورة الجوهري في حقيقة فافهم ربي ان المعقول لا يملك سائر الامكانات  
 التي الجوهري صاهرا عند الذات الجوهري في كل ما هو موجود وعن المادة وخواصه مشبهها وحاله عند الذات الجوهري فهو متناول  
 قال الشيخ في آليات المتعارفين الشئ معقولا هو ان يكون هيئة الجوهري عند شئ وهذا منهم من كونها عند شئ  
 متناهي لها فان اكون عند الشئ اعلم ان اكون عند شئ متناهي واما قال الامام الرازي في المسألة في المشقة  
 ان يذوق لاشكال بعينه فان الشئ لم يملك اياها عند الشئ والاشياء في وجه لا نقل الا بين اشياء يكون  
 ان قالوا لقال المشقة اعلم ان المشقة لا يملك كون الشئ في الاشياء وكلك الموصوفة في الاشياء الموصوفة للغير  
 فبما ان كون الشئ وجودا لذاته بل في كل شئ فكله بل يحكم به قول فان كان ذلك باطلا فكله انما من اوجب ما  
 قيل ان صحة كون الشئ ما قاله ان الشئ لا يملك كون الشئ في كل شئ بل هو بعبارة اذا كانت في ذلك الاشياء  
 في الاشياء وبيان آخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشئ معتقدا ان كون معتقولا لا يوجب ان يحجب غيره  
 الا في شئ يكون الشئ معقولا ان الشئ لا يملك كون الشئ معقولا لانه اذا شئ يكون معتقولا لا شئ كنهه والاعم  
 ليس مستلزما لاشئ في شئ كون الشئ في شئ كون الشئ في شئ كون الشئ في شئ كون الشئ في شئ كون الشئ في شئ



فيها هذا كلامه وجعل عدم الدور وان الوجود على غير الناطقين بها عبارة عن محض القوة والاستعداد ومن ثم قال  
 الشيخ ان جوهرية قيا جوهرية القوة وفعاليتها الاستعداد والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا هو تجرد الوجود  
 لا تجرد المفهوم والا يلزم ان يكون كل مفهوم كلي او اعتبار من حيث هو عاقلا لذاته واما بساطة الوجود في مفهوم  
 فببطل بساطة معنى ببطل منطوقه فليس هذا النوع من الباطل بل منطوقه بساطة الوجود لا بساطة المعنى  
 والمفهوم فافهم ولا تنزل في العلم والمعلوم لا لها آفة قاصرة فيها وان المشاكسة لا يقولون يكون نفس حضور المعنى  
 له كافي في العلم بل لا بد من العلم بالشيء من احد الامرين اما الاتحاد وان يكون حصول العلم عند العلم  
 حصوله لا فكيف لا حقيقة حصول ذات التجرد نفس ذاته اذ اعتاد كون ذات التجرد غير فاقدة لذاتها وهذا العلم قائم  
 وهو مفهومي واما التقيام بان يكون حصول المعلومات الجوهرية وحيث لا نفس حقيقة العينية لمجرد قائم بذاته وهو المعنى  
 عند فهم العلم حصوله في فهم متفقون على ان مجرد حضور المعلوم للعلية غير كاف في الاكتشاف لكن الشيخ يقول  
 قد روي الى كون هذا النوع من حصول كافي في الاكتشاف وقد تتبعه المحقق الطائفي وكثير من المتأخرين وتهم  
 الشارح الغضائري والتشديد قد روي انفسه بما لا مزيد عليه في ذكر قوله والمفارقات كالنفوس آه قال في  
 ادراكية لان عاونهما تقسيمية فاشترطت في ارتسام صورة ما غير ذاتها الى اعلام العلم التي تعالى الا انها غير  
 متعلقة بالمادة فاعلمها ليس بعد العلم والتجارب كما هو لافسوس الناطقة الانسانية في مرتبة العقل الوجودي  
 فيبقى القائم ان العقل للناطقة في مرتبة العقل الوجودي في خالصة عن المجردة لا كانت كلها ومستعدة لها فيحصل  
 لها بعد حصول صور المحسوسات واستتمها الكليات ملكة الانتقال الى النظريات ونفسها ذلك لتعلقها بالمادة  
 والتعلق لانها المستعدة بخلافه المفارقات بل النفوس لمجردة للكليات فانها لم ينزل عالمة بالمعقولات بل هي  
 اذ عمل الحق ومنطوقه وتجردا ما عن الفعل لا تبا المتجددة فلها معلومية ذاتية كاملة للاستفادة من التجرد  
 انما السطوح فالمعقولات كلها مرتبة فيها من غير كسب فكيف يدركها النفس يكون بديها ونذرا بعلوم المبادي  
 العالية لا تكون نظرية فالمفارقات كالنفوس في انها منتشرة في ذاتها وعقائدها الى المبدء الغياض  
 والحكم فاعلمها بذلك غير الحق والحق فافهم فان فيها كونها باعتبار التعاقب بالاندخالات المتجددة عدم التعلق بها  
 فافهم فانه يتناول الى تحقيق النظرية انت تعلم ان العقول العالية لما كانت ملكة ومناجاة الى الجلال  
 الحق بنفس ذواتها فلما انبأ في ارتسام صورة ما غير ذواتها وعقائدها الى اعلام المبدء الحق لتعالف  
 لا بد من تبا في ماونها ذواتها وعقائدها الى المبدء الحق تعالى اذ انقارها في ذواتها وعقائدها الى المبدء

الحق بل مجرد بعينه افتقارها اليه تعالى في علومها بذواتها وصفاتها فالقول بانها في علومها بذواتها وصفاتها بخير  
 منقضة الى المبدأ الفياض المعلم كما يظهر من قوله فالخازقات كالنفوس آخرة غير موجبة انه منافق لقوله فانها  
 لم ينزل عالمة آدها لا يخفى وايضا لا يلزم من افتقارها فيها هو غير ذواتها وصفاتها الى المبدأ الفياض المعلم كون  
 علومها بما هو غير ذواتها وصفاتها حصولية او العلم حصولي ما يكون حصول الصور ويجوز ان يكون علومها  
 بذواتها موجبا للعلم بعلومها من غير حصول صورها في ذواتها بل مجرد حضورها عند القول بان الشيء انما  
 يكون حاضرا عند العلة اجماعا لا عند غير ما من العلة قول بلا دليل بل كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارة  
 والى على خلافه كما سبق من نقله ايضا قوله بل النفوس المجردة للثبات آده في غاية السخافة او نقول لا فلا ك  
 مخالفة بالمادة والنفوس لا تتخذ كما هو المقرر عندهم فيلزم ان لا تكون عالمة بالمعقولات العلم الاندلسي  
 في اثبات كون علومها ارتسامية نالوا ان النفس بالقياس الى معقولاتها ثلث احوال ادراك وهو اول ادراك  
 سريان فالادراك عبارة عن حصول الصورة في النفس والذبول عبارة عن زوال الصورة عن المذكرة  
 كمن يحسبها يكون ملا حظتها من غير تحسب كسب جديد والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن المذكرة كمن يحسبها  
 لا يكون ملا حظتها لا مع تحسب كسب جديد فيها شي غير النفس مرتسم غير الصورة المذكورة وليس مما ولا جسمانيا  
 لانها لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسم فيها بالتحصيل بل بالقوة وايضا النفس  
 المعقولات بالقوة في بعض الاوقات ولنا ان نلاحظ الصور المعقولة في اى وقت نشاء فلو كانت خزائن الصور  
 هي النفس لم يكن كذلك فاذا ذهبت المعقولات بالتحصيل وهو العقل فهو عند جميع عالمة فاعلمية  
 حصول صور المعقولات في النفس هي العلة القابلة بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال وحسبها لموجبه  
 لهذه الملكة في النفس هو استعداد القبول للصور وعلته هذا الاتصال قد يكون قوة بعيدة وهي العقل البهولي  
 وقد يكون متوسطة وهي العقل بالملكة وقد تكون تامة وهي المسماة بالعقل بالفعل هذا هو المطلوب لا حصولهم  
 فالعلم البهولي العالي بالثبات الذي ذكرنا متفق عليه لكنهم اختلفوا في ان علومها بل يكون تصور او تقديرها  
 ام لا فذهب البعض الى الثاني كما عرفت فيما سبق وذهب المحقق الدواني الى الاول وقال ان شأن العقل  
 الفعل مع الصور اذ الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب اخفا فقط على سبيل التصور دون التصديق  
 لبرائة عن الشبهة الاسوار التي هي من لواحق المادة وقد علمت فيما مر انه الحق الحقيقي بالقبول وما قال صاحب  
 القبيسات معترضنا عليه ان اعتبار نفس الامر بها اعتبار كون الشيء متحققا في نفسه لا بتعصيل احتمال من العقل



سوار كان في لوح الذين ام في متن الخارج والصواب في مرتبة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد نفسها والكواذب  
بغير مستعد وانفس وهو خزانة لذاتك الاعتباريين ولا محذور اصلا فاقول بعض متفطنة المقلدين من اتباع المشائين  
ان ثمان العقل العقل الفعال في اختزان العقول الصواب في الصواب في العقل الفعال بما هي متحققة في حد نفسها والكواذب  
المتدبرين اي اخذوا على سبيل التصور دون الاذعان لمراسته عن الشهور والاسوار التي هي عن نواحي المادة فليس على  
سبيل التحصيل ليس من المقرر في مقوله ان التصور والتقدير انما هما نوعا العلم الانطباعي المتجدي في الفطرة الثانية  
فاما العلوم المتصورة في علم النفس بذاتها الجوهرية والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي  
من لوازم ذاتها الغير المنسقة عنها بحسب لوجود العيني في الفطرة الاولى في غير ذاتها في انفسها فلا ينبغي تخافته لانه  
قد اعترف بالتطبع العقول الصواب والكواذب في العقل العالي فان كانت النسبة العقائدية المرتبطة فيها متفقة  
بالصدق والكذب فتكون المبادئ العالية مصدقة ومكذبة لها فيكون علومها تصورات وتعليمات وان لم تكن  
متفقة بالصدق والكذب بل تكون متغايرة عنها كما يظهر من كلامه في الاقني المبين وسيجيء اننا راينا تعالى نقل كلامه  
في موضع يليق به فهو باطل قطعاً اذ بعد الاعتراف بكون الصواب والكواذب مرتبطة في العقل الفعال لا سبيل  
الى الحكايا لا لثبات صواب العقول المرتبطة في العقل الفعال بالصواب اذ الصواب عبارة عن مالا يقفه النسبة  
الحاكمة لما عليها الامر في نفسه وقد اقربوا نفسه بان الصواب في مرتبة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد نفسها  
والملك العقل بذكرنا ان ما قبل تليده في الاستقار ان التصور والتقدير انما هما نوعان من العلم الانطباعي المتجدي  
في الفطرة الثانية فاما علوم المبادئ العالية وعلم الحق الاول هل ذكره فليس شيء منها تصورات ولا تعليمات ليس  
شيء مع انه يرد عليه ما فاد بعض الاعلام ان هذا القول مع كونه باطلا في نفسه لان علم البارئ تعالى مطابق لما  
العلوم عليه في ذاته والا لزم الجهل وهو عالم بانه مطابق وهو التقدير كقرينه لان الله تعالى عن نفسه بانه  
يعلم والعلوم في اللغة المتدبرين المطابق الثابت اعجاز وفي الاحاديث الصحيحة ان الله سبحانه يتركب نعم  
التصور والتقدير في شأن البارئ تعالى ليس مثل التصور والتقدير في ذات فان التصور والتقدير في ذات  
صفتان زائدتان قائمتان بنا واما في البارئ تعالى نفس ذاته تصديق لانه وادق كما ان ذاته تصور للمفردات  
فان النفس بغير امر يكون مبدء لاكتشاف الثبوت الواقعي بحيث لا يحتمل النسيان وهو فينا كيفية يجبر عنها بالثبوت  
بانه وادق ان لا يقبل التوالي نفس ذاته مبدء لهذا النحو من الاكتشاف وهذا الكلام في غاية التحقيق والتمانة فهم العجب  
من المشائين انه انما ذكر في تليد صاحب الاقني المبين كيف ذهب الى ان علوم العقول العالية تكون في ذاتها

اية ففعلنا عن كونها تصورات ولقد بقيت والديرت بالاعاجيب في له والاشجانه تعالى آه هذا الكلام حتى لكن  
 لا مدخل له في بيان ما اراد الشارح اصلا كما لا يخفى على من فهم سليم فامراوه بهنا مما لا طائل تحته هذا على تقدير ان لا يكون  
 وجود كلشي بعين الواجب سبحانه واما على مذاهب الشارح حيث اختار ان كل شئ عين الواجب سبحانه فيكون علم الممكن  
 عبارة عن وجود الواجب سبحانه كما لا يخفى في له فاستقر رأي آه استقرارا على هذا المذهب بما يجوز به عجب الذات  
 العلم عبارة عن نفس وجود العالم ان صحت فانما يصح في العلم الحسوري واما في العلم الجمعي فلا يصح اصلا بل لا بد  
 ان يكون العلم المحصولي زائدا على ذات العالم والا يلزم بطلان مرتبة العقل الالهولي التي اعترف بها في الاشياء  
 المنقولة سابقا فيلزم ان يكون النفس عالما بكل شئ من بدو الفطرة ونحوها باعتراضه ايضا لكن الشارح لا يبيح في هذا  
 هذا التباين والافق يارم على هذا التقسام ذات العالم الى المقصور والتقدير ضرورة ان العلم المحصولي ينقسم الى  
 واليه العلم المحصولي الحادث يتجه بالبديهية والنظرية فيلزم ان يكون العالم ايدا متصف بها والتفوه بالاشكال  
 هذه المخرجات لا يتأتى من الاختلال في حاشته وزيف الاستناد العلامة الى لغة بان العلم لو كان عبارة عن  
 وجود العالم فاما ان يكون عبارة عن وجود المصدر او عن نشأته انزاعا لا اول بل بلان العلم سوارا يدير  
 المعنى المصدرى المعجزة بمتحقق او اريد به المعنى الحقيقي ليس عين الوجود المصدرى اما الاول فلان المعنى  
 المصدرى لا يصدق على معنى مصدرى آخر ما لم يكن احدهما ذاتيا للآخر ولا خلاف في ان مفهوم العلم بالمعنى  
 المصدرى سبائن لمفهوم الوجود المصدرى فلا تصادق بينهما اصلا فضلا عن التباين اما الثاني فلان العلم  
 الحقيقي ليس بانزاعي والوجود المصدرى انزاعي والثاني ايضا باطل واللازم ما ذكرنا انه كما لا يخفى واليه  
 يلزم على هذا التماس التصديق بحسب الحقيقة وبالجملة مفاسد هذا الرأي اجلي من ان يخفى واكثر من ان  
 تخصي في له ووجود شئ المعلوم شرط آه انت تعلم ان هذا الشرط اما ان يجعل غير العالم ما لا يمكن ان يكون العلم  
 عبارة عن نفس وجود العالم كما توهمه واما ان يجعل نفس وجود العالم الذي هو حقيقة العلم عالم فيلزم المعجزة  
 الذاتية والقياس على الحكم الذي هو التصديق على مذهب الحكماء فانه بشرط بالتصورات الثلاثة كما توهم قياسا  
 مع الفارق فان وجود الحكم موقوف على التصورات الثلاثة بخلاف وجود العالم فانه غير موقوف على وجودها  
 بل هو متحقق قبله كما في مرتبة العقل الالهولي مثلا وبالجملة ما اختاره الشارح ان تم فاما تيم في العلم الحسوري والافق  
 في العلم المحصولي اصلا فلا طائل ولا تخبط خطبوا قال المص وليس اكل من كل منها آه قيل هذا التقسيم فاسد  
 لان مورد التقسيم علم وكل علم الحسوري او نظري اما الحسوري فظاهرة واما الكبير فلما ذكره من تقسيم العلم الى

الضروري والنظري فان كان ضروريا لم يشتمل النظري وان كان نظريا لم يشتمل الضروري فلا يكون مورا للشيء  
شأنا لا للقسامين واجيب عنه اولابا لا نسلم انها يتجنان شيئا فان الحكم في الكبرى الكلية على جزئيات العلم ومور  
القسمية منهم العلم فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط اذ معنى قولنا كل علم اما ضروري او نظري ان كل فرد من افراد  
مفهوم واحد يبين الوصفين على سبيل الانفصال الحقيقي فلا يندرج في هذه الكلية مورا والقسمية لا مفهوم العلم  
لا شيء من افرادها فلا اشتراك فان قيل الصغرى موجبة فعلية والكبرى كلية فكيف لا يتجنان في الشكل الاول مع  
حصول الاشتراك يقال هذه الاشكال كما هي اذ كانت تلك المقاربات من التقنيات المتعارفة اعني ما يكون المحصول  
فيها صادقا على الموضوع صدق الكل على جزئياته والصغرى هنا ليست منها لان محمولها عين موضوعها ولا اشكال  
بينها الا بالاعتبار والعبارة كذا قرر السيد المحقق في حواشي شرح المطالع واورده عليه بان ان اراد ان محمولها  
عين مفهوم موضوعها فهم ضرورة ان مفهوم العلم غير مفهوم مورا والقسمية وان اراد ان محمولها عين  
الذي هو العلم كما ان المجموعات في سائر المجموعات عين افراد موضوعاتها فممكن ان لا يقتضي ان يتجنان  
عن التعارف واجيب بان الاظهر ان جعل ما حكم فيها على مفهوم عام مورا والقسمية بالتعيين كما في افوك زيد وذا  
الذين ليس من التقنيات المتعارفة في العلوم بل ما يذكر في المحاورات وروبان عموم مورا والقسمية في مفهوم العلم لان اراد  
بالقسمية شيئا من القسمية الخاصة ومورا ومسا لمفهوم العلم سلمنا انه اعم من مفهوم العلم لكن يجب ان يكون من  
قبيل محل الخاص على العام بلا سور فكلون قضية محولة في قوة التجربة وهي من التقنيات المتعارفة واجيب  
عنه المحقق الدواني بان يمكن حمل العموم في كلام القائل على العموم بسبب المفهوم ومورا والقسمية الخاصة ومسا لمفهوم  
من طبيعة العلم حسب المفهوم وان كان مساويا له في الواقع وليس كل جملة من التقنيات المتعارفة فان قولك  
الانسان زيد معلقة وليست متعارفة كما لا يخفى وثانيا باننا سلمنا انها يتجنان ولكن لا نسلم انه لا يمكن مورا والقسمية  
ضروريا لم يشتمل النظري وثالثا يمكن ان يكون لولم يكن ضروريا في بعض المور نظريا في بعض المور فليس ان كان  
الاعم يمكن لها بالنظر الى انها ان يتصف بصفات متضادة متضادة بل يجب ان يكون ذلك بالنظر الى التقنيات في افراد  
متعددة متضادة بامور متناقضة فاذا حصل جزئي من جزئيات العلم بلا نظر كانت طبيعة العلم ذاتا في مفهومه بلا نظر  
البناء واذا حصل جزئي منها بنظر كان حصول طبيعة العلم في مفهومه موقوفا على ذلك النظر لطبيعة العلم من صورته  
الضرورية في ضمن افراد الضرورية والنظرية في ضمن افرادها المتضادة بها كذا قال السيد المحقق في حواشي  
شرح المطالع قل ثم ان المشهور انه علم انهم قالوا ان البديهة والنظرية من شأن العلم اعني ان العلم

والعلم القديم والحضوري لا يتصفان بالبدئية والنظرية الماعدم انما فيها بالنظرية فقط سر واما عدم انقضاءها  
بالبدئية فلان البدئية والنظرية متقابلتان تقابلان اصطلاحيا كما لا يخفى وقد تقرر عندهم ان التقابل مخصص في أربعة  
انقسام الایجاب والسلب الانقضاء والنفي ما والعدم والمملكة وليس بينهما تقابل الایجاب والسلب لان الوجود  
العيينية ليست بدئية ولا نظرية وكذا كنهه الباري تعالى ليس بدئيا ولا نظريا ولا تقابل الانقضاء ضرورة انه  
يمكن تقبل كل منهما بدون الآخر فيكون التقابل بينهما اما بالانقضاء او بالعدم والمملكة ومن شرط الانقضاء توارده  
كل من المتقابلين على موضوع الآخرون من شرط العدم والمملكة وروا الوجود على محل العدم بحيث ان يكون  
محل العدم وما في الانقضاء بالوجود والحضوري والتقديم اذ لم يتصف بها بالنظرية فلا يكون التقابل فيها بالبدئية  
ضرورة ان الانقضاء بالبدئية يستلزم الانقضاء بالنظرية اما على تقدير كونهما ضدین فلان الانقضاء  
بأحد الضدين مشروط بانقضاء الآخر اما على تقدير كونهما عدما ومملكة فلان المنقضاء بالعدم اعني البدئية  
بحسب انقضاءها بالمملكة اعني النظرية واذ لم يصح لها الانقضاء بالمملكة لم يصح لها الانقضاء بالعدم ايضا وحاصل  
ان انقضاءها بالبدئية مستلزم لانقضاءها بالنظرية واذ انقضى اللازم انتفى الملزوم واوردها اوليا لا يجوز ان  
لا يكون مطلق العلم جنسها بل يتصل ان يكون عرضها دائما وانت قد عرضت فيما سبق ما هو الحق في هذا الباب فخذكم  
وانما لا يجب في التقابل بين العدم والمملكة صلوح موضوع العدم لانقضاءها بالمملكة اعلم من ان يكون  
الموضوع شئ مخصصا بما في او بنوعه او بجنسه فربما كان او بعينه واذا كان كذلك فالكسبية وان لم يتصف بها  
الحضوري والتقديم بشئ مخصص لكن جنسه هو مطلق العلم صلح لانقضاءها بالنظرية وهذا القدر من الصلح كاف  
لانقضاءها بها واجاب عنه بعض الاعلام قه بان صلوح النوع او الجنس للملكة المتعبر في التقابل بالمملكة  
والعدم معناه صلوح النوع او الجنس الموجودين في ضمن الموصوف بالعدم لان يكون الانقضاء في  
ضمن اى شئ كان الا ترى ان الجبر لا يتوقف بالحركة الارادية وان امكن الانقضاء بحسم الذي هو حقيقة بالبدئية  
الارادية في ضمن اعمد ان وكذا المفارقات لا تتحقق بالسكون وان امكن الانقضاء بالوجود في ضمن اعمد  
بل الذي لا يفي في هذه المقابلة استقدا واما هو الموصوف بالعدم بالمملكة سواء كان هذا الاستقدا اوليا بالبدئية  
او لنوعه وله بالعرض لا يتحقق فيه النوع او بجنسه بالذات وله بالعرض لتحقيق الجنس فيه وهذا التقديم لا يصلح  
لانقضاءها بالنظرية اصلا لان هذه استقدا ونوعه ولا جنسه والسرفير ان التوقف على النظر من الاسرار على  
الاولى لا علم الحادث فلا يتوقف به نوعه او جنسه الا بانقضاءه بان يكون انقضاءه بالبدئية التي هي انقضاءه بالبدئية



التفتاد لا يمنع لزوم احد الضدين بالنظر الى خصوصية طبيعة الموضوع فتم الدليل وثبت المدعى وانت تعلم انهم  
 قالوا ان التفتاد احكاما منها ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للمحل مثل السباح للشيخ والسواد  
 للثمار واما ان لا يكون لك وبهذا على قسمين فانه اما ان يمنع خلو المحل عنها كالحركة والسكون للجسم او لا يمنع ويروى  
 ايضا على قسمين لان المحل عند خلوه عن الضدين اما ان يتصف بثالث يتوسطها واما ان لا يتصف بثالث يتوسطها  
 فيخلو المحل عن الطرفين كالشفاف فانه قال عن السباح والسواد وعن كل ما يتوسطها ومنها ان الضدين  
 اما ان يجمع حصول احدهما عقيب الآخر كالسواد والسباحين واما ان لا يجمع كالحركة والصاعدة والهابطة  
 فانه يمنع تعاقبها لما ثبت ان بين كل واثنين مستقيمين سكونا ومنها ان الموضوع قد يكون واحدا قابلا للضدين  
 من غير تفرق وقد لا يكون قابلا لهما الا بعد تغيير الاول فكما يحسم السباح ليمر باردا واما الثاني فكما يحسم المزلا ليمر حار  
 الا اذا انهم من وجه اخر فثبت هذا فاعلم ان احد الضدين على التعيين قد يكون لازما للموضوع بحيث لا يمكن  
 ورود الآخر عليه اصلا فيجز ان تكون البهية لازمة للموضوع القديم والمحموري ولا يمكن ورود النظرية  
 عليها اصلا فلما يمكن تعاقبها بالنظرية التي هي الضد الآخر فتقول المورد ان من شرط التفتاد آد انما يجمع لو لم يكن  
 احد الضدين على التعيين لازما للموضوع بحيث لا يمكن التكاثر عنه اصلا ولو كان لازما له على التعيين فلما يجمع  
 ورود الضد الآخر عليه قطعيا وبالجملة ليس من شرط التفتاد ان يكون الموضوع صائغا لورود الضدين مطلقا  
 بل اذا لم يكن احد الضدين على التعيين لازما للموضوع ولا يلزم من اقتضاء طبيعة النظرية عدم ورودها على  
 المحصولي القديم والحموري اقتضاء طبيعة البهية عدم ورودها عليها كما لا يخفى فما قال الشارح في تلك  
 الاحوال من عدم تسليم كون شرط التفتاد امكان التعاقب صحيح لا عبا عليه وما قال بعد التفتاد هو ايضا صحيح لان  
 نفس طبيعة الضدية وان لم يكن كمية من جواز التعاقب لكن اذا كان احد الضدين على التعيين لازما للموضوع  
 فلما يمكن ورود الآخر عليه اصلا وقال الشارح في المحاشية المتعلقة على هذا القول اقول معنى تعاقبها على  
 موضوع بعينه بالنظر الى طباعها مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يوجب انفكاك شيء منها بالنظر  
 الى طبيعته لطلان الموضوع حتى يمكن ان يتقل من كل منهما الى الآخر وان كان لازما بالنظر الى خصوص طبيعة  
 الموضوع ولذا قالوا لانه للوجود ولا ريب في ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وحدوث الموضوع  
 بها وطبيعة البهية تقتضي انتفاء تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف  
 الا بواحد منهما يقتضي بانتفاءه بالنظر الى مقتضى طباعها الا ترى ان العلم بالكنه بعينه يمنع ان يكون عابا بكنهه الا ترى

بالاعتباس الى معانٍ معينة فليس بينها تقابل التضاوفاً لتقابل بينهما تقابل العدم والمملكة اذ من شأن العلم  
 المحصور في الحدود، الا انه ما دام بالكمية على خلاف امر التضاوفاً لان المتغير فيه بقا الموضوع بعينه بالنظر الى  
 طبيعة الموضوعين فكلما تغيرت، اعتبرت قد عرفت ان انتقال كل من الضدين الى الآخر ليس من احكام التضاوفاً  
 بل بعض الضدين لا يكون ان ينتقل احدهما الى الآخر بالجملة اذ الضدين على التبيين اذ كان لا بد من الموضوع  
 فلا يصح انتقال كل واحد الى الآخر لمجرد، اذ اولى بوجوب الشيء من التباين بالنظر الى طبيعة بطاري الموضوع  
 فيصير انتقال كل واحد الى الآخر لا يلزم من التضاوفاً الموجود وان يقوم انتقال كل من الضدين الى الآخر قوله  
 ولا ريب ان الطبيعة انظرية آفة مسلم لكنه لا يوجب ان لا تكون البديهة نظرية لتقابل التضاوفاً بل ما عرفنا  
 ان احد الضدين على التبيين اذ كان لا بد للموضوع بحيث لا يمكن زواله عنه فلا يمكن حصول الآخر عقيدته وقوله  
 الا ترى ان العلم بالكمية آفة غير مسلم بل غير صحيح لان العلم بالكمية قد ينقلب الى العلم بكمية الشيء كما صرح به بعض  
 الحكماء في حواشي انما مشيرة القديمة وقوله لان المتغير فيه بقا الموضوع آفة ان اراد به ان المتغير في تقابل  
 التضاوفاً لا يقبل الضدين على موضوع واحد فقد عرفت انه ليس بضروري وان اراد به معنى آخر فالضد لتفاوت  
 التضاوفاً بين البديهة والنظرية وبالجملة ما ذكر الشارح في انما مشيرة لا يدل على ان ليس بينهما تقابل التضاوفاً  
 وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعلام ان التضاوفاً والحديث من لوازم الهوية الشخصية فافوه من انتقال التضاوفاً او  
 الحدود في الشيء الهوية الشخصية واذا كان التضاوفاً من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافياً للتضاوفاً فيستحيل  
 على الهوية الشخصية والنظرية متافيتة للتضاوفاً فيا بي التضاوفاً بعينه عن عروضه اياه ومن شبهه بالتضاوفاً في حقايق  
 الآخر على موضوع واحد بالانطلاق الى موضوع بآخر موضوع ليس بالشيء في هذا الكلام خرقة اورده الاستدلال اذ امانة الي قد في حاشيته  
 وهو ان الشارح قد رتب الى ان البديهة والنظرية مختلفتان للعدم وانها لا يختلفان باختلاف الاشخاص و  
 الاوقات كما سيأتي منه اذ على هذا المذهب كما لا يمكن ان يكون بين البديهة والنظرية تقابل التضاوفاً  
 كما ذكره كذا، لا يمكن ان يكون بينهما تقابل العدم والمملكة اذ من شبهة التضاوفاً امكن توار كل من الضدين  
 على موضوع آخر ومن شرط التقابل بالعدم والمملكة فيصير محل العلم للتضاوفاً بالمملكة ومن استحيل ان  
 يكون الشيء الذي لا يتوقف تتر من انما حصوله على النظرية كما يتوقف تتر من انما حصوله عليه بالعكس فيستحيل  
 ان يتوار البديهة والنظرية على موضوع واحد فلا يفرح توار كل منهما على موضوع الآخر والتضاوفاً محل البديهة  
 التي بين العلم بالمملكة التي بين النظرية وليس بظاهر في هذه المقامات او بعضها للمعلومات الخاصة حتى يكفي

صلوحه للاتصاف بالنظرية في تحقق التقابل بالعدم والملكه بينهما وبين البهيمه اذا المعلومات تتحقق في مختلفه  
 غير مشتركة في ذاتي فضلا عن ان يكون المعلوم نوعا او جنسا فعلى ما ذهب اليه الشارح لا يوجب الاستدلال بها  
 او يثبت على تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المشهور المحصور في الاربعه بين البهيمه والنظرية وانتشار الاستجاب و  
 السلب في التفاضل بيننا وعلى هذا المذهب لا سبيل الى تحقق احد من التباينات الاربعه بينهما كما عرفت ثم على  
 هذا المذهب يكون معنى الاتصاف العلم المحصولي بالبهيمه والنظرية انه يتعلق بشئ يتوقف حصوله على النظر  
 او بشئ لا يتوقف حصوله المطلق عليه ولا يظهر في انه كما يمكن الاتصاف المحصولي الحاشي بها بهذا المعنى يمكن اتصاف  
 المحصورى والتقديم بها بمعنى انه يتعلق بما يتوقف حصوله على النظر او بما لا يتوقف حصوله المطلق عليه  
 لما لم يلزم من كون العلم متعلقا بالنظرى ترتيب ذلك العلم على النظر فامنع الاتصاف المحصورى والتقديم  
 بالنظرية بمعنى تعلقاتها بما يتوقف نحو من اتحاد حصوله على النظر هذا كما انه يشترط في ذلك ومن ثم جوزه آه قال  
 في الحاشية لا ينبغي عاينك ان هذا التجويز بطايره مبنى على انها من صفات العلم حتى يكون الامر واحدا بينهما  
 نظريا بالقياس الى شخصين او شخص واحد في وقتين لا على كونها من صفات العلم لان العلمين مختلفان  
 بالشخص فتشع ان يكون النظرى منها بديهيا وبالعكس ان يرتكبه المسامحة فيروا بالنظريات ما كانت حصولها  
 نظريات لا نفسها انتهت وفيها اقيدان التعميم نظريا بالتوقف على النطروم ذلك جوزوا ان يصير النظرية  
 باسرها بديهية عند صاحب القوة القدسية فاعلم انهم لم يريدوا بالنظريات في هذا التجويزا نظريات حقيقة والاستحال  
 ان تصير بديهية حقيقة تحقيقا المعنى التوقف بل ارادوا بها النظريات بالعرض ولو ارادوا بها النظريات بالذات  
 فلما مسلح لهذا التجويز والامم يمكن متوقفه على النظر فتحقق ان هذا التجويز مبنى على ان المتوقف بالبهيمه والنظرية  
 اولاً وبالذات ليس هو نفس المعلوم بل هو العلم وهو الموصوف بالذات بالتوقف على النظر واما المعلوم فهو ليس  
 بالتوقف بالذات على النظر والا يمكن حصوله بلا نظر تحقيقا بمعنى التوقف فهو ما يتوقف على النظر بالعرض فيجوز ان  
 يكون نظريات تارة وبديهيا اخرى فهذا التجويز وان كان ظاهريا في كون البهيمه والنظرية من صفات العلم  
 لكنه نفس على انها من صفات العلم حقيقة فاستقام لتفريع هذا التجويز على كونها من صفات العلم كما وقع المحسوس  
 قوله ان النظريات باسرها آه لما كان المتبادر من التوقف حقيقة بمعنى لولا لا ملتبس اور وعليه بان النظرى  
 على هذا لا يصح حصوله الا بالنظر وجميع النظريات يحصل لصاحب القوة القدسية بالحدس والقوة القدسية  
 يمكن لكل شخص لان ما يتوقف فهو من نوع يمكن ان يتوقف به جميع افراد ذلك النوع فتدريج حصول جميع النظريات



بالحدس اكل احد فلا يجمع التوقف الحقيقي واجيب عنه بان امکان حصول القوة القدسية لجميع الافراد ممكن لجواز  
 ان يكون استحالته لتقصير شخص ما جزئيا واما القول باستلزام الصفات بعنصر الافراد لا يمكن ان الصفات  
 يتبعها ان اراد به الاتصاف بالنظر الى المصنوع الطبيعية الشخصية فمحم الا ترى ان زيادة التصفية بمخاترة بكم بالشخص و  
 لا يتصف بكم بمخاترة لنفسه والجزء المتصف من الزمان متصفه بالثبوت على الآخرة لا يمكن ان الصفات بهذا الآخرة  
 بالثبوت من ان اراد به الامكان بالنظر الى ثبوت الافراد بان الطبيعة يمكن لها الاتصاف فممكنه غير نافع واذا استعمل  
 عدم امکان القوة القدسية لاجتماع بعض الافراد فيكون كون التوقف على صفاته الحقيقية فان حصوله لبعض الاشخاص  
 لا يمكن الا بالنظر لبعضهم فيمكن بالحدس ونية ان الحاصل لنظر فرد بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي هي  
 لا ريب في امکانه لفرد آخر ايضا من تلك الطبيعة فان الالباب التي الكمية منبتها الى جميع افرادها على السواء فلا ياتي  
 فرد من الافراد من تلك الطبيعة عن امکان الاتصاف بالقوة القدسية فيمكن حصول كل مفهوم بالنسبة  
 الى كل فرد بالنظر الى الطبيعة من حيث هي هي فلا مشاص عن انقضاء الا ان يقال المراد بالامكان الامكان  
 النضر لا مري لا الامكان الذاتي واما حصول تلك القوة لكل فرد بوجه نفس الامر وان كان ممكنا في  
 تمكن المراد بتوقف حصول النظر على النظر فقط حصوله مع ما يتعارفه من الاحوال والصفات عليه فلا يلزم صدق  
 النظرية البديهية على النظرية لانه وان لم يكن متوقفا على النظر بالنظر الى ذاتها لكنها ما خوزة مع ما يتعارفها من احوال  
 متوقفة على ما يتعارفها من تلك القوة والاشياء التي تتكلم بعدي فافهم قوله وجه الدخ ان علم كل احد هذا  
 الدخ قبا اختاره المحقق الثاني في اوافيه قال في شرح التهذيب لا نسلم امکان حصول هذا العلم المتخصص  
 بكذا فان العلم الحاصل بالكمه غير العلم الحاصل بالحدس بالشخص وقال في مواشئ شرح المطالع ان  
 البديهة والنظر في شئان العلم لا يلا ولا بالاشياء بل هو من المعارف تجاه العلم الحاصل بالنظر لا يمكن حصوله  
 بدون النظر ضرورة ان الحاصل بالنظر شخص والامكان بل بدون النظر شخص آخر من العلم وذلك العلم المتخصص  
 بجمعي عما به انه لا يمكن حصوله بالنظر واوردها في بعض المدققين بانه لا اختلاف بين العلمين لاجتماع  
 لان العرض انما يتشخص بالحاصل في حصول كل علم نزل فرد بكل من النظر والحدس ممكن ولا يجب الحقيقة لان كل علم  
 كما يمكن ان يكون بالنظر فيحصل بالحدس باليد وفيما لا يشاص في بعض حواشيه بان اختلاف العلم بحسب حصول  
 بالنظر والحدس اما من تلقا شخص به بل لانه عرض انما يتشخص بوجوده في المحل اى العاقل وحصول القوة  
 القدسية ممكن اكل اقول في حصول كل علم لكل عاقل بكل من النظر والحدس ممكن بناء على جواز التوارد بين

العطل فلا يكون اختلافاً فيما بالحصول بالنظر والحدس من لوازم التثني لم ترتب على وجوده للعقل ما من آثار  
 الحقيقة بان يكون الحاصل بالنظر حقيقة مستندة للحصول به والحاصل بالحدس حقيقة أخرى مستندة للحصول  
 به وهو ايضا باطل لان حصول كل شخص من العلم كما يمكن بالنظر يمكن بالحدس والتثني لو اريد لا يمكن ان يرد  
 تحت حقيقتين مختلفتين او يوجد في احدهما لوازم حقيقة أخرى واورده عليه بوجودها انه لو صح ما ذكره يلزم ان  
 لا يحصل عام مختلف متعدد لشخص واحد فان اختلاف العلم اما بالتثني وبالهيئة والاول باطل لان العلم  
 عين والعرض انما يتخصص بالمثل وهو ههنا واحد فكيف يتعدد والتخصصات حتى يحصل بها لا عالم الواحد معلوم  
 متعددة ومنها ان قوله حصول كل علم لكل فرد من النظر واحد من ممكن مجموع مع قطع النظر عن شئ امكان القدرة  
 القدسية لكل فرد مع امكانه للطبيعة اناسلما امكان القوة القدسية لكل فرد لكن اختلافها اشخص  
 بالتخصص لا يتوقف على اختلاف الحمل شخصاً وزماناً فحسب بل بالحمل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد الشخصيات  
 باعتبار الجهات كما ليس في الاولى عندهم والا يلزم اجتماع التثني لم يتجلى واجيب عنه بان القياس على الهيئة  
 الاولى قياس مع الفارق لان ليس في لاهياتها جهات خارجية موجبة للتعينات فتكون مختلفة بحسب التعيين  
 والتخصص فيوجب تخصص الاعراض بخلاف انفس الانا لطفة فانها متعينة ومحصلة لا ايهام فيها اصلاً فانه لا فيها  
 بحسب الجهات لا يمكن في تقارر الشخصيات لان الجهات فيها لا يوجب اختلاف الشخصيات ولعل الحق ان الشخص  
 انما يحصل بنحو الوجود كما ينبغي حقيقة انشأ الله تعالى واما المحل فهو ليس بشخص بل من امارات الشخص ولو ازم  
 فيجوز ان يختلف العلمان لشخصا بنحو الوجود فان الوجود الحاصل بالنظر غير الشخص منه الحاصل بالحدس فكذلك  
 الشخصان وباحتمال الشخص من العلم الحاصل بالنظر غير الشخص منه الحاصل بالحدس فالحاصل بالنظر لا يكون  
 ان يحصل بالحدس اصلاً واعلم انه قال المحقق الدواني من عرف البديهي والنظري بالاختصاص في تحصيله  
 نظراً وفكر وسيتناول اليه فالامر عليه اهون فان فاقد القوة القدسية عين هو فاقد بصيرة عليه انه يحتاج  
 تفصيل المطالب كلها الى الفكر قطعاً واورده عليه كل من نظر في كلامه بان التوقف والاحتياج سيان بل هما  
 واحد فالوقوف والاحتياج الحقيقي لا يصح اخذهما في تعريف النظري واما الاحتياج بمعنى وجوده فمفهوم  
 فيها فلا فرق بين التعريفين فلا وجه للقول بسهولة الامر في احدهما دون الآخر واجاب عن بعض المتقدمين  
 بان انشأ النظرية والبدئية على التعريف الاول حال العلم اي الحصول في الذين وهو لا يختلف باختلاف  
 العالم فانه في نفسه اما يتوقف على النظر ولا يتوقف عليه على التعريف الثاني حال العالم اي التحصيل والتوقف

باختلاف العالم فيجوز ان يكون تحصيل علم واحد متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار العالمين ويد عليه ان  
 تحصيل عالم بعينه معلوم بعينه كما يمكن بالنظر يمكن بغير النظر ايضا بحوث التوقف القدرسية فلا معنى للتوقف  
 على النظر الا ان يقال الضرورة مأخوذة بشرط الوصف قابل في الله لان البديهة والنظرية آدومها الشارح  
 انها بعض المدققين الى ان المتصف بالبديهة والنظرية اولاً وبالذات ما هو حاصل في الذهن من حيث  
 هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي المعلوم لا حاصل في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن لان  
 ما يؤثر في النظر هو حاصل في الذهن بواسطة النظر والذات هو نفس الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله  
 في الذهن اي العلم وما يتبادر بالذهن هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم ويد عليه ان لا يتوقف  
 من النظر تحصيل مبدء اكتشاف الاشياء لا اشياء في سريرة البهرمان انما في العلم لا المعلوم فانه كان موجوداً  
 من قبل ان يفكر المتصف بالنظرية هو العلم لا المعلوم واذا كان المتصف بالنظرية هو العلم فلا بد ان يكون  
 المتصف بالبديهة اي هو العلم كما لا يخفى ثم انه كثيراً ما يتفق انه يحصل في الذهن بصورة الموضوع والمحمول في ذاته  
 ولا يحصل الاذهان بثبوت الموضوع للموضوع ثم بعد اجمال النظر يلزم البرهان فيحصل الاذهان بانسبته من وجود  
 الوجود يد على الصور اللفظية الموجودة في ماله الملكة مثلاً بصورة اخرى عين الاذهان بل انما يرد الاذهان بالذات  
 فانه ما في السبب ان الاذهان يكون عبارة عن احوال الادر اكبة المارة للذات و لا مشامة فيه بل هو الحق  
 الحقيقي بالقبول كما سبق فلا يكون الصورة الذمينة سواء اراخذه من حيث ما هي اي اذن من حيث هي شخص ذمينة  
 مشامة بالبديهة والنظرية حقيقة وبالذات فيكون المرئى على النظر ما هو العلم حقيقة واما المحال فانه مشامة بها  
 بالعرض فمعنى كون العلم بديهي او نظري ان علمه ما يبيى او نظري و منهم بعض الشارحين ان المحال هو ان كان  
 في العلم او المعلوم غير متيق بل الحق انما هو في العلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفس الواسطة في العرض و  
 للمحال فانه سبب في الواسطة مطلقاً فان التوقف على النظر للمعلوم بالنظر الى ذاته والعلم بعد توقفه وجوده بعينه  
 التي هي مرتبة وجود المعلوم بعينه بالذات فيتحقق الواسطة في الثبوت وذلك لان الكسار بديهي اليها  
 الخفية لما تقدم ان ابنه في لا يكون كاساً ولا اكتشافاً فالمحال هي الطبيعية التي هي مرتبة المعلوم واما من حيث  
 الاكتفاء بالعوارض الذمينة فهي مرتبة ثان من الاول فبذلك يتوقف واقدم منه فتوقف على سببها اي يكون الحق  
 على توقفه الثاني على ما يمكن لان يكون الاول واسطة في السبب الثاني او لا تعدد له في تلك  
 الواسطة فيها نحن فيه والتوقف تدور بل بان يكون واسطة في الثبوت من كون الواسطة واداء الواسطة

عليها معروفين للوصف بالذات الا ان في الاول معنى نفى الواسطة مطلقا وفي الثاني بمعنى نفى الواسطة في  
العروض هذا الكلام في غاية استحالة والخاصة اما اوله فلان هذا الكلام يعني على وجود الطبائع في الاعيان وفي التام  
مصر على نفى وجود الطبائع في الاعيان فلا يسهل ان يقول بوجودها فيه اما ثانيا فلان كلامه مصرح في ان الطبائع  
وجودا منفردا عن الاشخاص في الاعيان مع ان الثابتين بوجود الطبائع في الاعيان قد يصرح بان الطبائع الكلية  
لها وجود آلي ووجود طبيعي والفرق بينهما ان الوجود الآلي للطبائع الكلية غير مبرهن باستدلال خاص وتخص  
مخصوص بخلاف وجودها الطبيعي فانه عين وجود الفرد بالانفصال عن الوجود الآلي وان كان قبل كلفه ولكن لا يمكن  
ان يكون مجردا عن الشخص في التعبير من قولوا الطبيعية والتخص بمجولان محيل واحدا لان جعل الطبيعة منفردا على  
جعل الشخص وان كان كذلك فلا يكون بينهما توقفان احدهما توقف وجود الطبيعية والآخرة توقف وجود الشخص  
بل بينهما توقف واحد هو توقف وجود الفرد بالجملة ان كان المراد بتوقف وجود الطبائع على الفرد وجودها الآلي  
فتوقفه عليه غير مسلم ليجوز حصول طبيعته المصورة الذاتية بالفرد وان كان المراد بوجودها الطبيعي فتوقفه عليه مسلم  
لكن توقفه عليه لبيته توقف الفرد اذ ليس بحسب هذا النوع من الوجود تفاوت بين الطبيعية والفرد اصلها فلا يتبعه توقف  
التوقف حتى يكون التوقف لوجود الطبيعة واسطة في الثبوت بل يكون التوقف على النظر من الاعراض الأولية  
للمصورة الشخصية وانما ثبت التوقف على النظر للطبيعة بالعرض اي بواسطة في العروض واما ثالثا فلان معنى  
قولهم انجز في لا يكون كاسبا ولا كمتبا ليس بالوهم بل معناه ان علم الجزئي لا يكون كاسبا ولا كمتبا لانهما في التقابل  
سواء فيهم وفيه فاما في حق الله فان كانت آه يعني ان المقصود بالذات في التصورات هو التقدير لا انشئ المتصور  
من غير علمه فكيف وفي التصديقات هو الاذعان لانفس المذعن فما يحصل من الناطق ليس الا العلم لا المعلوم فلو  
والفهم المقيد للقول انتهى آه فيتمتع بما قال صاحب الاق المبين يجعل له بيتا انما يشهد الى العناية الشاملة بل  
الى فاعل الهيئات وتفسير الوجودات على الاطلاق واما سائر العلل وانما يشهد اليها الدخول فيما يتوقف عليه الجبل  
المؤلف الى علم الموجودات اذ توقف نفس لبيته وقوامها عليها فكذلك يكون بالعرض فاذا استتم ما يتوقف عليه وجودها  
ويبلغ الاستعداد فتمتع الفاعل ثمراته الاضافة حصل الوجود ولكن حصول الوجود وانما يكون بان يبارع على  
نفس لبيته فينبغي الوجودية وهذا الكلام في غاية الوهن والستالة لانك قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس من  
عوارض الهمية بل انتشار انزع الوجود وليس لانفس لبيته بل اذ يادق امره انفسها معنى وان نسبته الوجود الى  
الهمية نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فليس في الواقع الانفس لبيته والوجود

حكاية عن نفس الذات المتفردة ولما كان جعل الحكاية عبارة عن جعل مصداقها ومصدقها ليس لان نفس المهيئة بالذات  
 امر عليها فجعل الحكاية بما هي حكاية بموجب الحكاية عنه وان كان جعل مفهوم الحكاية من حيث انه موجود في الذهن  
 بوجوده وجو الحكاية عنه متنازعا بجعل الحكاية عنه فعلية بذاته لا معنى لكون المهيئة اثر افعال وكون الوجود اثره بالحق  
 لا عرفه لا معنى لكون الوجود معلولا الاكون مصداقه ونشأته انشأته معا ولا فان اريد حصول نفس الوجود من  
 سائر العلل حصول مصداقه منها فيكون اثر سائر العلل في نفس المهيئة على خلاف ذلك ان اريد تحقق نفس الوجود في الواقع فذلك لا يتحقق في الذهن  
 لا علمه لا يوجد ولا شيء الذي الكلام في علمه وان اريد به تحقق نفس الوجود في الواقع فذلك لا يتحقق لان نفس الوجود في  
 الواقع لا يتحقق مصداقه الذي به نفس المهيئة فتأمل لا تخبط في ذلك واما سائر العلل آه قال في استحالة المهيئة للعلل  
 ما هي خارجة عن حقيقة المعال كالمشروط فلا يتجه النقض بالمادة والصورة انتهت اعلم ان كلام صاحب الفق  
 المبين صريح في ان المروءات سائر العلل سوى افعال الحق فالنقض بالمادة والصورة غير منفع على ان الشرائع  
 لا يحصل منها الوجود ولا عند اصحاب الجعل بسيط ولا عند اصحاب الجعل المؤلف كما لا يخفى على من اراد ان يمسك  
 قوله فالامور المعلومة آه تقريره لا يراو بهذا انه انما يصح لو ثبت ان اثر افعال نفس المهيئة والوجود اثر سائر العلل  
 وقبضت بطلانه وايضا يدعيه ان اراد بقوله هو الشيء من حيث الحصول الذي الشيء الماخوذ منه هذه المهيئة  
 فهو ليس بعلم لان الشيء الماخوذ مع هذه المهيئة انما يتحقق في اعتبار العقل وان اراد به الشيء المتفرد الذي به  
 الوجود في الذهن فتحسب. وعن العبارة كما لا يخفى لا يخفى انه اثر افعال بسيط فلا يمكن مترابعا على القوة على رعم  
 الامور لان نفس المهيئة اثر افعال بالذات دون سائر العلل التي بها النظر ولا يمكن ان يرد بها الشيء من حيث  
 انضمام الوجود اليه لان الوجود ليس مرادفهما كما عرفت غير مرة فتذكر في ذلك لانه لا يوجد آه قال في استحالة  
 توفيقه ان الشيء اذا حصل في الذهن وقام به الكنف بالعوارض المهيئة فيصير شخصا مهيئا موجودا في العقل و  
 يترتب عليه آثار وليس ههنا موجودا حقيقة غير ذلك فكل شخص لا يتي الا ان الشيء من حيث هو موجودا في الصورة  
 يحصل له ارتباط مع العقل بوجوده صورته كما للمعنى بوجوده صورته في المرأة فيقال انه موجود في العقل بمعنى انه متبنا  
 به بارتابا مخصوص فان اريد بالوجود الظلي هذا الارتباط فهو ليس بوجود حقيقة بل بخلافه نعم قد يظن العقل ذلك  
 الشيء مع قطع النظر عن تلك العوارض فيكون الشيء من حيث هو موجودا في هذا المصداق بهذا اللاحق يكون نظرا  
 للخلط والتعريف باعتبارين وبهذا النحو من الوجود الحق بان الشيء وجودا ظليا لانه متبنا على النحو الاول الذي  
 هو مجرد الآثار وما لا يترتب عليه تلك الآثار وتايج الاول فلا يمتنع له الوجود بالذات فان هذا اللاحق بعد

تتحقق العلم والمعلوم ويكون ان يقال الوجود الظلي غير ما ذكر من الوجوب لان العقل يتجرد الاشياء عن العوارض  
الخارجية فيحصل عنها المرسل في الذهن اولاً بنفسها مجردة عنها بوجوده في نفسه لا يترتب عليه الآثار ثم يترتب  
قائمة بالذهن وتكتشف بالعوارض الذهنية فيكون لها وجود يترتب عليه الاكتشاف وهذا هو الوجود الاصلي الاول  
الظلي فللاشياء في الذهن وجودان حقيقة احدهما في نفسه والآخر لغيره فتم كلام القائل وان دفع المدفع اثبت  
اعلم ان الوجود على ضربين احدهما ما يكون الوجود بذلك الوجود بحيث يترتب عليه الآثار ويعبر عنه الاحكام  
وهو الوجود الخارجي المسمى بالاصلي والثاني ما يكون الوجود بذلك الوجود بحيث لا يترتب عليه الآثار ولا يصح  
عنه الاحكام وهو الوجود الذهني الملقب بالظلي فالآثار مثلاً لها وجود يترتب عليه آثار مخصوصة مثل الحركة والاحكام  
وظاهرها العلم واحكامها الجوهرية وقبول الابعاد وغيرها وجود آخر ليس بهدرك الآثار بل ولا يظهر الاحكامها  
وانما هو مصدر الآثار بصورة ومظهر الاحكامها فهو وجود ظلي للآثار وجود اصلي لصورتها كاحكامها منها  
في الذهن حقيقة قائمة به موجودة بالوجود الاصلي لانه يترتب عليه الاكتشاف وهذا الوجود اذا نسب الى نفس  
حقيقية مثلاً كان وجوداً ظلياً لها ضرورة عدم ترتب الآثار الخارجية عليها فالمرتبة على النظر انما هو الوجود الاصلي  
للمصورة لا الوجود الظلي للمعالم لانه تابع للوجود الاصلي للعلم اعني الصورة العلمية لان كونه وجوداً ظلياً موقوف  
على ان ينسب العقل الى النفس الشئ الذي هو المعلوم فعلمت عنه الوجود الاصلي الذي ليس موقوفاً على تحليل العقل  
وانظر الله وسبحته اياه الى شئ فلا يكون معاً لا بالذات فتم ما قال المجيب ان الظلي تابع للاصلي آه واما قال  
المتأخر في استحالة نفيه وجوده من الاختلال الاول ان قوله ان الشئ اذا حصل في الذهن آه يبرح في ان ليس  
الموجود في الذهن الا الشئ من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية اعني الشخص العقلي الذي يترتب عليه الآثار  
والشئ من حيث هو ليس موجوداً بوجهه وهذا بطريق قطع لان وجود الشخص بعينه وجود الطبيعة من حيث هو  
هي ولا معنى للقول بوجود الشخص مع عدم وجود الشئ من حيث هو بوجهه وجوداً واحداً كما سرت به الشيخ الفقيه  
في آيات الشفا وبالحجة القول بوجود الفرد مع وجود الشئ من حيث هو هو والتفكاك احدهما عن الآخر في الوجود  
والتحقق بسفطة ظاهرة لا ينبغي للعقل ان يفهم به الثاني ان تفسير الشئ من حيث هو هو به الصورة ليس  
بصحيح الا في الموجودات واما في العلم بالمعدومات فلا يصح اصلاً لان المعدومات المطلقة ليس لها ما لها الصورة  
ولا لزوم وجودها والصواب ان يقال معنى شئ من حيث هو هو ان يكون ذلك الشئ له مظهر قطع النظر عن  
العوارض الشخصية لانها صورة شئ آخر فيشمل العلم بالمعدومات ايضا الثالث ان قوله كما للمرئي آه ليس شئ

حكائية عن نفس الذات المتشقة ولما كان جعل الحكاية عبارة عن جعل مصداقها ومصدقها ليس لا نفس المهيئة بل انما  
 امر عليها فجعل الحكاية بما هي حكائية هو جعل المحكي عنه وان كان جعل مدفوعا بحكاية من حيث انه موجود في الذهن  
 بوجوده وجود المحكي عنه متنازعا لجعل المحكي عنه فعلى هذا لا معنى لكون المهيئة اثر اجاعل وكون الوجود اثارا باقى للعلل  
 لما عرفناه لا معنى لكون الوجود معلولا الا كون مصداقه ومثله اثارا متشعبة معلولا فان اريد بضمول نفس الوجود من  
 سائر العلل حصول صدقها منها فيكون اثارا سائر العلل في نفس المهيئة في خلاف ذلك ان اريد بتحقق نفس الوجود في الواقع فذلك لا يتحقق في ذاته  
 لا علاقة له بالوجود والشيء الذي الكلام في علمه وان اريد بتحقق نفس الوجود في الواقع فغيب انه لا يتحقق لنفس الوجود في  
 الواقع الا بتحقق مصداقه الذي هو نفس المهيئة فتأمل لا يخطئ في ذلك واما سائر العلل آذ قال في اشياءه المرد على  
 ما هي خارجة عن حقيقة المعلوم كما شرط فلا يتجه النقص بالمادة والصورة انتهت اعلم ان كلام صاحب الفق  
 المبين صريح في ان المرد بسائر العلل سوى اجاعل الحق فالنقص بالمادة والصورة غير منقطع على ان الشرط  
 لا يحصل منها الوجود ولا غير اصحاب الجعل بسيط ولا عند اصحاب الجعل المؤلف كما لا يخفى على من اراد في مسائل  
 قوله فالامور المعلومه آه لتقرير لا يراد بهذا القول انما يصح لو ثبت ان اثارا لاجاعل نفس المهيئة والوجود اثارا لاجاعل  
 وقد عرفت بطلانه واليهما يد عليه انه ان اراد بقوله هذا شي من حيث حصول الذات في الماهية مع هذا انما يتجه  
 فهو ليس يعلم لان الشيء المأخوذ مع هذه الحقيقة انما يتحقق في اعتبار العقل وان اراد به الشيء المستقر الذي هو بطلان  
 الوجود في الذهن فتح بعد. ومن العبارة كما لا يخفى لا يخفى انه اثارا لجعل بسيط فلا يكون مرتباً على النظر على زعم  
 المورولان نفس المهيئة اثارا لاجاعل بالذات دون سائر العلل التي منها النظر ولا يمكن ان يباد بها الشيء من حيث  
 انضمام الوجود اليه لان الوجود ليس مرادفها مائلا لغت غير مرة فتذكر في له لانه لا يجمع آذ قال في اشياءه  
 لكونه ان الشيء اذ حصل في الذهن وقام به الكلف بالعوارض الذبئية فيصير شخصا فينبى موجودا في العقل و  
 يرتب عليه الآثار وليس بهنا موجودا حقيقته غير ذلك لنفسه لذني الا ان الشيء من حيث هو هو عني بالصوره  
 يرتب له ارتباط مع العقل بوجود صورته كما للمر في وجود صورته في المرأة فيقال انه موجود في العقل بمعنى انه يرتب  
 به ارتباط بنفسه فان اريد بالوجود الظلي بهذا الارتباط فهو ليس بوجود حقيقته بل بهنا انهم قائلين العقل ذلك  
 الشيء مع قلع النظر عن تلك العوارض فيكون الشيء من حيث هو موجودا في هذا العالم فيها الا كما يكون نظرا  
 للخط والتعريف بانها بين وهذا النوع من الوجود الحق بان الشيء وجودا ظليا لانه يتنسج على النحو الاول الذي  
 هو مبداء الآثار ونهاها لا يرتب عليه تلك الآثار وتايج الاول فلا يسجد لا حاولية بالذات فان هذا الاصل

تتحقق العلم والمعلوم ويمكن ان يقال الوجود الظلي غير ما ذكر من الوجهين لان العقل يتجرد الاشياء عن العوارض  
الخارجية فيحصل عنها المرسلة في الذهن اولاً بنفسها مجردة عنها بوجودها في نفسه لا يترتب عليها آثار خارجية بل ينشأ  
قائمة بالذهن وكما تنقذ بالعوارض الذبينية فيكون لها وجود يترتب عليه الاكتشاف وهذا هو الوجود الاصلي والاول  
الظلي فلما شيا في الذهن وجوداً حقيقياً احدهما في نفسه والاخر لغيره فتم كلام القائل وان دفع اليه في انفسه  
اعلم ان الوجود على شريطين احدهما ما يكون الموجود بذلك الوجود بحيث يترتب عليه آثار ولديه رتبة الاحكام  
وهو الوجود الخارجي المسمى بالاصلي والثاني ما يكون الموجود بذلك الوجود بحيث لا يترتب عليه آثار ولا يترتب  
عنه الاحكام وهو الوجود الذهني الملقب بالظلي فالاشياء مثلاً لها وجود يترتب عليه آثار وعنده مثل الحرارة والاشياء  
وظاهاً له المعاد والاحكام كالجوهرية وقبول الابعاد وغيرها ولها وجود آخر ليس مصدر آثارها بل لا مثلاً لها الاحكام  
وانما هو مصدر آثار الصورة ومظهر الاحكامها فهو وجود ظلي للآثار وجوداً ظلياً في ذاتها في الصورة انما هي انبعاثها  
في الذهن منقطة قائمة بموجودة بالوجود والاصلي لانه يترتب عليه الاكتشاف وهذا الوجود اذا نسب الى نفس  
حقيقية مثلاً كان وجوداً ظلياً انما صورة عام ترتب الآثار الخارجية عليها فالتسبب على النظر انما هو الوجود الاصلي  
للمسورة لا الوجود الظلي للمعالم لانه تابع للوجود الاصلي للعلم اعني الصورة العلمية لان كونه وجوداً ظلياً موقوفه  
على ان يتسبب النقل الى النفس لشيء الذي هو المعلوم فعلمه علم الوجود الاصلي الذي ليس موقوفاً على تبديل العقل  
وانما عند من يثبت ان ايادى شيء فلا يكون معاً بالذات فتم ما قال المجيب ان الظلي تابع للاصلي آد واما ما قال  
الشراح في استحالة نفيه وجوده من الاختلال الاول ان قوله ان شيء او عدل في الذهن آد صحيح في ان ليس  
الموجود في الذهن الا الشيء من حيث الاكتشاف بالعوارض الذبينية اعني الشئ العنق الذي يترتب عليه الآثار  
والشيء من حيث هو ليس موجوداً بوجوده وهذا بطريق قطع لان وجود الشخص بعينه وجوداً ظلياً من حيث هو  
شيء ولا يستلزم النقل لوجود الشخص مع عدم وجود الشيء من حيث هو بطل وجودها واحكامها بتبديل الشئ  
في الكليات الشفاهة والاشياء النقل بوجود الفرد مع وجود الشيء من حيث هو بطل وجودها واحكامها بتبديل الشئ  
والتحقق فسطحة ظاهرة لا ينبغي للعقل ان يفهم به الثاني ان تفسير الشيء من حيث هو بطل وجوده ليس  
بصحيح الا في الموجودات واما في العلم بالعدد والاشياء فاما لان العدد والاشياء المطلقة لا يكون لها ما لها العدد  
والالزم وجودها والصواب ان يقال معنى شيء من حيث هو ان يكون ذلك الشيء ما لا يتغير قطعه النظر عن  
العوارض ان خصوصية لانهما صورة لشيء آخر ليشمل العلم بالعدد واما في الاشياء ان قوله كما في آد ليرى شيء



اما اولاً فانه لا يحصل صورة الشئ في المرآة كما ثبت في محله واما ثانياً فاحتمل اتحاد المرئي مع شبهه الحاصل في المرآة  
 الرابع ان تحقق العلم بغير توقف على لحاظ الشئ من حيث هو هو وليس الكلام الا في المعلوم الذي هو الشئ من  
 حيث هو لا في المعلوم من حيث لحاظه كما هو ضرورة ان العلم لا يتوقف على هذا الحاظ الخامس ان قوله وكان  
 ان يقال آه انما يصح لو لم يكن الحصول فيه الذهن عبارة عن الحصول في نفسه والقيام به الا فلا  
 شبهة لكون القيام بالذهن متناحداً عن الحصول في نفسه وقد عرفت فيما سبق ان الحصول في  
 الذهن عبارة عن الحصول في نفسه والقيام به لا في غيره انما لا يفرق بين حصوله في نفسه وفي غيره  
 هيئتها المسئلة آه اذ لو كان معناه ان الهيئة المرسله هي الهيئة التي لا يكون وجودها مستقلاً  
 لا كوجود الاعراض في موضوعاتها فهو مفسر مع البطلان لانها حاصلة في نفسه  
 المحل المستغنى في المحل المستغنى لانه وان يكون وضاداً وان كان سناه انه يحصل في الذهن بوجوده  
 مستقلاً كوجود الاعراض فهو عبارة عن القيام بالذهن والحصول فيه كما لا يخفى السابع ان قوله في الذهن  
 نحو من الوجه فالهيئة في مرتبة الحصول في الذهن السابقة على القيام به لا يمكن ان تكون مرتبة او اودوداً لهم  
 بانفسهم بدون الشخص اصلاً فلا بد وان تكون مشتقة بالاشتراك لا بمعنى فتكون قائمة بالذهن قائماً في تلك  
 المرتبة قاطبة ولا يتجقق له واما النظر الدقيق في آه انه تعلم ان النظر الدقيق يحكم بان الحاصل في الذهن او  
 وبالذات انها هو الشئ من حيث ذاته ان بالعرض الذهنية واما الشئ من حيث هو فانه يحصل بالعرض وفي  
 صفة فانه يحصل في الذهن فتتعلق بالمعلوم وكون البهية عبارة عن الاجلانية الغير الموجهة الى انفسهم وكذا  
 كون النظرية عبارة عن الاختصار الموجه اليه كونهما حالتين للشئ من حيث هو هو قبل ان يقوم بالذهن غير  
 معلوم اذ مدار النظر على تحقيق الواسطة في الحصول الذهني واما البهية على مدعها فان حصل الشئ في الذهن  
 بواسطة فهو نظري والا فهو بديهي وتلك الواسطة هي المعنى او بعبارة اخرى بان الحصول في الذهن فلا يحتاج  
 اليها الا الشئ الموجود ويترتب عليه الآثار واما الاستدلال بالوجود في الذهن فيلتزم فانه لا يلزم من  
 وان يتجوز بالذات ثم والحاصل ان كون مدار النظر على تحقيق الواسطة في الحصول الذهني لا يلزم منه  
 ان يكون المرتبة على النظر انفس الشئ من حيث هو لا حصول في الذهن حالاً جلالية عبارة عن كون انفسه  
 الشئ غنياً عن النظر والفكر والاختصار عبارة عن كون الاختصاص مرتبة على النظر فانهم قى له اي الموجهة آه في  
 ما فيها ان انفسه الاختصار بالمجهرية يجب جداً فان المجهرية عام المعانيه عما من شأنه فعلى تفسيره يلزم ان

ان لا يكون شيء من المعلومات نظرياً وان يسلخ النظرى عن النظرية بعد المعلوماتية بالنظر وان يكون كلاماً مجهولاً  
 بالفعل ولو لم يتج في علمه الى نظره استدلال نظرياً وان ينحصر التصورات والتفديقات في المبادئ بنسبة  
 ان كلاماً هو متصوراً ومصدق به معلوم لا مجهول ثم المجولية التي تختلف باختلاف الاشخاص والاقاات فهي  
 ليست حادثة للشي في نفسه كما لا يخفى فليس له فاق المقصود من الفقرة قال في الحاشية المقصود من الفقرة  
 الاشياء اما بالكنه او بالوجه وهو لها في الذهن ولا يدخل للعوارض الشخصية الذاتية اذ ليس المقصود  
 حقيقة العلم سواء كانت محتاجة كاجمال الحدود او مفصلة في الفقه وكذا المقصود حصول الاذعان في  
 بالبنية نفسها لا من حيث هي قائمة بالذهن وكيفية العوارض الذاتية ثم الحصول الاصيل الذي يترتب عليه  
 الآثار وان كان منسوباً الى الصورة العلمية بالذات كلفه منسوب الى المبنية من حيث هي هي الاصل لان وجوده  
 هو بوجوبه وجو والطبيعة مع ان الوجود والظلي كما تنقنا في الحاشية المطولة يصلح للمعلومية حقيقة فتأمل  
 وفيه انه لو كان المراد بقوله تحصيل الاشياء ان المقصود تحصيل علم الاشياء اما بالكنه او بالوجه فليس كما  
 لما هو لعمده وان كان المراد ان المقصود بالذات ان يحصل اكناه الاشياء ووجوبها والعلم ليس المقصود  
 فغير مسلم بل غير صحيح اذ المقصود بالذات ليس الا العلم بالاشياء واما وجودها في الذهن فليس مقصوداً بالذات  
 بل هو لازم للمقصود بالذات كما لا يخفى واما قوله ولا يدخل للعوارض الشخصية آه فني غايته الاستفاضة اذ ليس المقصود  
 ان تعقل العوارض الذاتية مقصود بالذات بل المراد ان المقصود بالذات هي الصورة المكثفة للعوارض  
 الذاتية وظاهر ان لها دخلاً فيها هو مقصود بالذات وقوله وكذا المقصود حصول الاذعان آه لا يتم الا اذ لم يكن  
 الاذعان علماً واما على تقدير كونه علماً كما هو الحق فيكون المرتب على النظر هو العلم التقديقي كما لا يخفى ثم قوله لان  
 وجود الشخص آه مناف لما قال سابقاً في الحاشية المطولة وليس بينهما وجود آخره وقد عرفت سخافة ما قال  
 اخيراً في الحاشية المطولة فتذكر ولا تخط خط عشوار في له واما التصرف في معنى التوقف آه علم انه قد اجاب  
 المحقق الرواني عن الايراد المذكور سابقاً باننا لا نسلم ان التوقف ما ذكرتم فانهم جوزوا تعدد السبل المستقلة  
 للمعول الشخصي على سبيل التبادل بان يكون هناك علتان يمكن حصول المعول بكل منهما لو حصل التبادل ثم  
 اذا وجد باحدى علتين لا يمكن حصوله بالعلته الاخرى ولا شك انه يمكن حصول المعول بدون كل منهما  
 لا يمكن وجوده الاخرى فلو كان التوقف ما ذكرتم لم يكن شيء منها علته له اذا علت ما يتوقف عليه الشيء ههنا بل  
 هو الاصح لدخول الفاعل ولا شك انه يصح في الصورة المذكورة ان يقال تحقق تلك العلة فتحقق المعول





في المتلازمين مطلقا ليس يصح لما يستلزم من الضر ان عدم الواجب متلازم لوجوده واذا كان عدم الواجب  
 متلما لانه كان عدم ذلك عدم غير مستند الى امر اخر لان احد التقيين اذا كان متلما كان التقيين الآخر  
 واجبا قطعا وان وجود الواجب سبحانه غير مطلق فثبت التلازم بين الوجود وعدم العدم بلا غلبة وانقضى ان بناء  
 الايراد الاول على ان العلة احدى العليتين لا بعينها وهو خلاف المذهب ومن اذ التزم انهما هو على ذلك من ان  
 يكون العلة كل واحد من العليتين يتصور معها ويكفي ان يتصور مع كل منهما فخل وجود المعال وانما يدل ان  
 القول بكون علة الوجود احدى العليتين لا بخصوصها مستلزم لا نقول بكون خصوصية كل منهما اقوالا  
 يكون العلة مع العلة المشتركة وقد فرض ان الحد وصية كل منهما مثل في تحقق المعال والالتزام في هذا التقدير  
 ان يقال علة الوجود انما هي العلة التي لا تفرق كون كل واحدة واحدة علة تاممة بكون عدم كل واحدة  
 منها علة لعدم المعال والالم يكن فرض علة تاممة علة تاممة وعن الثاني بان عدم المعال لو كان علة تاممة  
 باعدام العلة التي وجدها المعال ابتداءا يصح اجتماع التقيين لانا اذا فرضنا عدم احدى العليتين وجدها  
 المعال ابتداءا مع وجود العلة الاخرى وليس ذلك مما يمنع البسطة لعدم المتلازمة بين العليتين متلازما بل  
 هي من الحالات والالزام الترتيب بلا مرجع في الاستقناء حين يتحقق المعال فيلزم ان يكون المعال هو  
 وجوده وانما نشق الوجود والعدم واورده عليه بان الكلام انما هو في تبيينه وانما العلة التي لا تفرق  
 التقيين بان يكون كل واحد منهما يتصور مع الوجود وعدمه في ابتداءا وبذلك المعال انفسه فاذا وارتد  
 استحال وجود الاخرى بعد ما وان كان ان يوجد بدل الاولى ابتداءا فما ذكر من الفرض المذكور خارج عما  
 فيه الكلام والحق انما ان علة الوجود على هذا التقدير متعددة لك علة العدم او عدم التمدد متقد وفاذا اتفق  
 الدلائل بخصوصها وعدم الاخرى بخصوصها فثبت تحقق علة الوجود وعدم العدم معا فيلزم  
 اجتماع التقيين والاستدراج بلا مرجع وبناء النظر الذي ذكره على وجود علة العدم وهي  
 لا تصور على تقدير عدم الوجود فاذا ثبتت علة الوجود ووجدت احدى عليتين لم  
 يتبين ان علة العدم عدم هذه العلة الموجودة علة العدم كذلك عدم العلة  
 الاخرى المعال ومرة علة العدم وبما يتحقق فتحقق علة العدم فانه لم يبق له  
 والعليتين سبب التلازم المشترك اذ اورد عليه بوجود الاول ان السور التوجيه حالة في  
 المادة مع الصورة الكلية في ثبوتها فان المسادة

يبقى تقومها مع تبدلها ولا يتناهي التعويل على القدر المشترك والالكان المقوم في الحقيقة هو هو علم لكن الصورة العقلية  
جوهر لانها ملغاة ولا يمكن ان يكون القدر المشترك عرضيا لان الصور طرائق مختلفة بالمهية فالقدر المشترك  
لا يكون الا جنسا والجمال انها بساطة ولوقيل انها بساطة خارجا لاذن يقال البساطة الخارجية ليست علم البساطة  
الداخلية ولولم يستلزم فيكون اقامة الدليل على البساطة العقلية بان الصورة من مبادئ العمل في المذق  
بشرط اللابئية واللا بشرطية فهي بساطة والالتعدد في الاجناس في مرتبة او تكررت في التكرارية فان جنس البساطة  
ان لم يستلزم على جنس الصورة لزم تعدد الاجناس وان يستلزم لزم تكرار الذاتي واجيب بان الصور النوعية  
ليست بمحال في المادة انما علمها في الجسم المقوم بالمادة والذاتية الجسمية وهي بعينها مادة شخصية له وفي صورتها  
لجسم علمها بوجوه الجسمية يحصل حصل آخر وقد شيد اركانها بعض الاعلام قد نبهت قال ان الصور النوعية مطلقة  
بساطة لكانت او لم كانت حالة في الجسم اى المجموع المركب من اليبولي والصورة الجسمية المتوحدة توحد طبيعتها  
لانها لو كانت حالة في اليبولي فالهوية في متناهيها الى الله وعلما فيلزم انما هي واحدة التوحد واحد من الصور  
واما الى كل واحد من الصور فيلزم تواد العلل على معلول واحد فخصي لان اليبولي واحد فخصي واما الى القدر المشترك  
بين الصور فهذه القدر المشترك اما ذاتي او عرضي لا سبيل الى الاول لانها جزئية لذلك الصور فتكون مركبة فيلزم  
تركيبها لعل مع انهم قد اتفقوا على بساطة الفصول فالصور اليبولية البساطة والتركيبة لا يتكلمان باختلاف  
الا فليباروا انما تمام هيات الصور فتكون الصورة حقيقة واحدة ولا سبيل الى الثاني اليه لانه يلزم ان لا يتنازع  
اليبولي الى الصور انفسها فتكون اعراضا وانما تحتاج الى امر عارض لها فيكون هذا العارض هو هو البساطة واما  
ليست محتاجة اصلا فيلزم كونها اعراضا لان الفرق بين البهراس والاعراض انما هو في جهة المحل لها  
وبالابعد عند كون المحل الجسم لانا نختار ان الجسم محتاج الى كل واحد من الصور ولا استتمالة فيه لان الجسم ليس وجها  
شخصيا بل هو واحد بالعموم وفيه ان اليبولي وان كانت لكن وحدتها الشخصية مبهمه فهي باقية على كل حال ولا  
تصلح لقبول كل حلية وصورة مع بقائها بشخصها وتوارد العلل على معلول واحد فخصي انما يلزم ان كانت واحدة  
غير مبهمه فالحق ان اليبولي مع وحدتها الشخصية تكون متعددة بتعدد الصور الحاله فيها واذاتها واحدة بالذات  
ليس فيها اثنية اصلا انما الاثنية والاشكال في الصور فيمضي المتصل قبل طريان الانفصال هي بعينها سبيل  
الجزر بعد طريانه بمعنى انها امر واحد بالوحدية الشخصية المبهمه وكذا اليبولي المنفصل بعد زوال الانفصال هي  
بعينها اليبولي المتصل وانما يبطل بالانفصال والانفصال الوحدية والكثرة العارضان وليس في اليبولي في







القدسية من حيث هو فاقدها فاليقين في غاية السخافة فان فاقد القوة القدسية لا يجب ان يكون فاقدا  
 القوة القدسية وفاقد التجربة والوجدان الصحيح فيجوز ان يحصل له نظري باحد هذه الاشياء ولنفيه بالنظر و  
 يحصل له نظريات آخر بالنظر وينتهي سلسلة الاكتساب الى نظري حاصل من غير نظر الا يقال اذا حصل لنا في القوة  
 القدسية معلوم بالحدس او التجربة او الوجدان يلزم ان يحصل لكل بالاندونه وانه ان فاقا القوة القدسية  
 واحدة للقوة القدسية والتجربة والوجدان الصحيح لان الانسان لا يخلو عن تلك القوى فذلكا المعاني في  
 ليس بنظري يقال لو سلم فيجوز ان تكون مراتب القوى متفاوتة بالبنية والاعتداف فمعما سبب القوة القدسية  
 يجوز ان يحصل له معلوم بتوسط تلك القوة ولا يطبق صاحب القوة القدسية ان يحصل له بتوسطها فيحتاج الى النظر  
 وثالثا انهم قالوا مقاطع البرهان يجب ان تكون ضرورية في نفسها ونها لا يجمع على هذا التجزئة لانه لما جاز حصول  
 نظري من غير نظر فليحتمل ان البرهان من هذه النظريات بحيث لا ينتهي الى الضروريات لعدم توقفه في النظر  
 على مبادي آخر ولما انه يلزم خروج المحسوسات والحدسيات والتجربيات واثباتها من البديهي فان فاقدا  
 القوة القدسية لا يحصل له الحدسيات بالاندونه والحدس وكذا ايضا قد التجربة وكذا ايضا الوجدان في القوة القدسية  
 بعض انما حصلوا بها على النظر واجاب عنه في البعض في حاشي شرح المواقف بان المحسوسات فمعما لا يمكن ان يحصل  
 بها بواسطة احدى الحواس والحدسيات فمعما لا يمكن العقل بها بواسطة احدى مبشادة الله ان فاعلم الذي  
 حصل بالحواس او بالحدس بعد مشاهدة القرآن لا يمكن ان يحصل بالنظر وقال في الحاشية المعالجة على ذلك  
 العلم الاحساسى مثلاً سواء كان تصور او تصديقاً يحصل بحوته كس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالله اعلم  
 والحدسيات المعدودتين في البديهيات محسوسات من حيث انها محسوسات او حدسيات من حيث انها  
 حدسيات ثم قال وبهذا يظهر ان ما استشهد به من المتأخرين ان البديهة والنظرية يتساان بالنتائج  
 الاشخاص والاوليات ماول او مردود وقال في بيان التاويل انه يجوز ان يكون المحسوسات احدى  
 بديهيين ونظريين في وقتين لانها قبل حصولها بالحواس او بالحدس يمكن ان يحصل بالبنية فيكونان نظريين  
 وبعد حصولها بالحواس والقرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان بديهيين ونها البديهي في غاية السخافة لانه  
 ان كان المراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات حاصلين بالحدس والحدس لا يعلم ان بالنظر  
 وان كان كذلك لكن قد اختلفنا في البعض ان البديهة والنظرية متساان لا معما فاعلم الذي فليس حصول  
 بالحدس شخص يجوز حصوله لبعض آخر بالنظر فيجوز ان يتوارى حدس والنظر على معلوم واحد ان كان المراد ان العلم

الحسي واحدسي لا يمكن ان يحصل بالنظر فهو باطل قطعاً لان العلوم الحسي واحدسي كما يمكن ان يحصل بالحس الواحدسي  
 كك يمكن ان يحصل بالنظر غاية ما في الباب ان لا يمكن ان لا يحصل بالنظر من حيث انه حصل بالحس او احدس فقط  
 توقف بعض الاخبار حصلاً لها على النظر فلا يكون بدسيا على زعمه ما قال في بيان التاويل يدل على ان المكان الحصول  
 بالحس واحدس وامكان الحصول بالنظر يختلف بسبب الاوقات فيمكن الحصول بالنظر وحيثما يتوقف وهو مسمو بالمالا  
 لان الامكان من لوازم الممكن لا يبطل عنه اصلاً يوجب ان يكون المعلوم في وقت نظر في وقت آخر بدسيا  
 حقيقة فيلزم التهاوت بين هذا القول والقول السابق وما قال بعض الاعلام ان معنى التاويل في هذا الما  
 حصل معلوم واحد بالنظر واحدس مثلاً هو ان كان نظرية في علم الاشارة الى ما في التاويل في هذا الما  
 بغير النظر فتشابه البديهي فحين ان كلام ذلك البعض غير دال على ان اطلاق البديهي عليه على سبيل المجاز كما لا  
 وقال في فهم معنى التاويل ان يعني مراعاة في تعريف البديهي فالبديهي مالا يتوقف على الذات من حيث يحصل  
 بل بالنظر فاحدها واحدس يات قبل حصولها باحدس واحدس نظريات من حيث الذات لان النفس كما يتوقف  
 بعض الاخبار حصولها على النظر في نظريات من حيث الذات بالنسبة الى كل واحد في كل وقت وبما من حيث  
 حصول واحدس واحدس بدسيا لا يمكن ان يحصل مالا بالنظر فيها بدسيا بالنسبة الى كل واحد في كل وقت فالحاصل  
 البديهي والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات ولا يلزم كون البديهي والنظرية هفتي العلم لان المعاديين  
 اقره بديهي الحصول لا يخرج عن كونه مساوياً وبالجملة احدييات واحدسيات بالنظر الى ذاتها يكونان في  
 اذ يصدق عليهما ان بعض افراد حصولها واحدس نظري مرتب على النظر ومتوقف عليه من حيث انه حصول  
 بالنظر وباعتبار كونها احدييات واحدسيات بديهيين لانه لا يترتب ولا يتوقف فرد من حصولها من بدسيا  
 على النظر فلا اعتبارات ساقط باسرها لانا لو فرضنا انقطاع السلسلة الى نظري سيجعل بلانظر اذ يكون  
 ذلك النظرية بسبب وانه نظري وباعتبار حصوله بالنظرية بدسيا اذ البديهي لا يترتب فرد من افراد حصوله على  
 النظر فيلزم خلافاً ما فرض من عدم بدئية شيء من المعاديات فلا بد من حصول النظر فالتاويل في السلسلة  
 النظرية ولذا الدلائل المثبتة ككون الشيء حاصلها بالنظر مثبتة للمطلوب اذ الشيء بهذا الاعتبار لا يترتب فرد من  
 افراد حصوله على النظر وكذا لا يكون النظرية بدسيا ولا يختلف احد الا باختلاف الاشخاص والاوقات لان النظرية  
 ذات الشيء وهي نظرية بالنسبة الى الكل ليست بدسية اصلاً اعتبارها واحداً بدسيا مع الما فجميع اذ يتوقف بدسيا  
 بالنسبة الى الكل ولا يلزم من اخذ الحديسي بما هو حديسي مثلاً كوان البديهي هفتي العلم واحدسي باعتبارها

لا يخرج عن المعلومات كما عرفت ويرد عليه بالافاد بعض الاعلام انه ان توجيه كلامه ذلك البعض بهذا النمط مع  
 كونه كلفا فيبوعه عباراته لا يتم الا اذا اخذت المحيثة تقديرية او المحيثة التعليقية لا تقيد لانه يلزم ان يكون معلوم  
 واحد نظريا بالذات وبديهيا بسبب عروض حيثية فاما مع بقا نظرية او اسلاب نظرية عنه والاول بديهي  
 البطلان والثاني يوجب ان يختلف البديهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات واذا كانت حيثية  
 تقديرية فغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث انه حاصل بل انظر اى هذا المحيثة وهذا فاسد فان المرتب على  
 الحكم نفس المعلوم لا المعلوم المحيثة بهذه المحيثة والافصيل بالحيث من المعلوم نفسه وهذه اعني ثم انه  
 يختلف موضوع النظرية والبديهة او موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البديهة المعلوم المحيثة بهذه المحيثة  
 وقد صرحوا فيهم ذلك البعض ايضا ان موضوع النظرية والبديهة واحد وكلاهما يمكن التعاقب عليه هذا كلامه  
 الشريف واليظهر على ما ذكره انه يلزم ان يكون جميع المعلومات قبل الحصول بالنظر او بلا نظر نظريا وبالحصول  
 بالنظر نظريا وبعده الحصول بالنظر بديهيا مع انه لا وجه لهذا التفصيل اصلا لانه يجوز ان يكون جميع المعلومات  
 قبل الحصول بالنظر او بلا نظر بديهيا وبعده الحصول بالنظر ايضا بديهيا وبعده الحصول بالنظر نظريا فتأمل وارجو ان  
 هذا البعض قد جوز في حواشي شرح المواقف ارادة الحصول المطلق في تعريف النظرى حيث قال المراد بالحصول  
 في تعريف النظرى بمثل الحصول المطلق والمطلق الحصول وفي تعريف البديهي لا يتقبل الا الحصول المطلق  
 وفي حواشي شرح التهذيب يجب ان يكون المراد في تعريف النظرى مطلق الحصول فبين كلاميه تهافت وتناقض  
 ولقد تصدى بعض المحصلين من نظره حاشي شرح المواقف لدفع هذا التهافت فقال انه اعتبر المتوقف في  
 حاشي شرح التهذيب على معناه فلما اراد بالحصول في تعريف النظرى الحصول المطلق يعبر حاصل التعريف  
 بهذا النظرى بالمتوقف حصوله المطلق على النظر ولا يوجب بدونه والشئ المطلق انما يتحقق بانتفاء جميع الافراد عنه  
 فيلزم ان لا يوجد فرد من افراده بدون النظر مع ان النظرى يحصل بدونه فلذا حمل على مطلق الحصول والالم  
 بين التماثل بينهما او مطلق الشئ تحقيق تحقيقه دون تنقيح بانتفاء فلذا حمل الحصول هناك على الحصول المطلق  
 وسلب المتوقف عنه لا يكون الاسهل عن جميع الافراد فعنى البديهي ان لا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر  
 اصلا وذلك بان لا يحصل بالنظر اصلا والافا لم يحصل بالنظر من حيث انه حصول بغير توقف عليه البنية فمعنى  
 النظرى على انه لا يتوقف فرد من افراده على النظر ولما لم يكن اثبات ان ذات حصوله بالايك هو  
 النظر سواء كان هذا المتوقف لنفسه هذا الحصول او ليس المعلوم وجب القول بان المتوقف هو الحصول بالنظر

من حيث انه حصول به فالله وود من النظريات هو المعلوم بالحاصل بالنظر من حيث انه حاصل به ومعنى البديهي  
 بالانتيقاف فرد من افراد حصوله على النظر اصلا وجب اخذ هذا التوقف اعم من توقف نفس الحصول او من حيث انه  
 حصول بالنظر واللام يتقابل البديهي النظري بل يصديق تعريفه على كل نظري فوجب ان لا يحصل البديهي من  
 النظر اصلا ولما امكن حصول اكثر البديهيات بالنظر وجب اخذ الحيثية فيما يعتد به بها كالحس من حيث انه حسي فقط  
 بقي التوقف على معناه لكن يجب اخذ قيد الحيثية في مصداق البديهي والنظري واما في حاشي شرح المواقف فقد  
 اخذ التوقف بمعنى الترتيب لا الاحتياج لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس ثم لما اخذ التوقف  
 بمعنى الترتيب يسع ان يراد في تعريف النظري من الحصول مطلق الحصول او الحصول المطلق لانه لم يبق من التوقف  
 الا اجزاء الاربعة وكلاهما يتحقق بتحقيق فروقيته في النظرية ترتب بعض افراد حصوله على النظر فيجب ان يعتبر في  
 البديهي السلب لكي يتحقق المقابلة ولذا اراد فيه الحصول المطلق فالنظري على هذا ما يرتب فرد من حصوله  
 على نظريه هذا وادق على جميع النظريات بلا احتياج الى اخذ قيد الحيثية في كلامه وانت اعلم ان هذا الكلام مع هذا  
 التطويل خال عن الحصول والتحصيل لما عرفت انه لا معنى لاخذ قيد الحيثية في تعريف البديهي وكذا في تعريف  
 النظري اصلا وايضا القول بان السلب عن الشيء المطلق لا يمكن الا بان السلب عن جميع الافراد لا يصديق كلينه  
 الا اذا ثبت ان كل ما هو مسلوب عن الشيء المطلق مسلوب عن جميع الافراد مع ان احكامه من مسلوب عن  
 الشيء المطلق وليس مسلوب عن جميع الافراد والسرفية ان الحكم المخصوص بفرد كما انه مسلوب عن فرد آخر كك  
 هو مسلوب عن الشيء المطلق لعدم اتحاده مع الفرد وعدم حمله عليه فاجل احتمال المخصوص بذلك الفرد على الشيء  
 المطلق فيسلب عن الشيء المطلق ولا يسلب عن جميع الافراد وقال المشايخ في بعض حاشية لدفع الاصل  
 ان ذلك البعض نبي كلامه في حاشي شرح التهذيب على ما هو التحقيق من التلازم بين التوقف والترتيب فاعتبر  
 التوقف بمعنى الاحتياج في تعريف النظري بحسب مطلق الحصول بالنظر الى خصوصياته بناء على صحة استناد  
 احكام الجزئيات الى مطلق الشيء ولم يعتبر الحصول المطلق اذ حكم الجزئيات لا يستند اليه فالمعلومات الاولى  
 نظريات واثانته بديهيات فالمراد بالمراد في التعريف النظري مطلق الحصول بان يتوقف فرد من حصوله على  
 النظر بناء على ان مطلق الشيء يستند اليه حكم الفرد المعين البته وفي تعريف البديهي الحصول  
 المطلق بان لا يتوقف جميع افراد حصوله على ما يقتضيه المقابلة بينه وبين النظري لم يعتبر ذلك في تعريف  
 النظري بناء على ان الشيء المطلق قد يستند اليه حكم الفرد معينه لان علمته بالحققة هو ما هو القدر المشترك بين النظر

واكتسب وحصوله بكل منها ممكن فلا يحتاج الى فرد بخصوصه ما قال في حواشي شرح المواقف ينبغي على ان اخذ التوقف  
 بمعنى الترتيب وعنى به العلاقة الصحيحة لدخول الفاربان يقال اذا وجد فردا كانا البديهة والنظرية عنده من  
 صدقات العلوم والمعلومات مختلفة بحسب حصول الذي بمعنى بعضها قد تترتب حصوله على النظر وقد تترتب على غيره كما  
 والبعض الآخر منها لا يمكن الا بغير النظر والحصول بالنظر وبغيره متغايران بالاشخص بحيث لا يمكن حصول كل منهما بما  
 يترتب عليه الا في طبيعته الحصول في المعلومات الاولى سواء اخذت من حيث هي هي كما هو في دفع المجازة او من  
 حيث الاطلاق كما هي موضوع الطبيعة يكون تحقيقها ابتداء لكل من النظر والحس على وجه البديهة بان يكون العلم  
 هو القدر المشترك بينهما والمعلوم بطبيعته الحصول ولذا عدل في حواشي شرح المواقف من الاحتياج الى الترتيب  
 واعتبر في تعريف النظرى كلاما من حصول المطلق ومطلق الحصول والاشخص ما فيه من الكلف وغاية ما يمكن ان  
 يقال في التوفيق بين كلاميه ان ما قال في حواشي شرح المواقف ينبغي على ان يطلق الحصول والحصول المطلق  
 كلاهما يتحققان بتحقق فرد من الحصول بالنظر على وجه التوقف لانهما يتحققان بتحقق فرد فقد صدق في كل منهما بتحققهما  
 والبديهي لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بمعنى ان لا يتحقق فرد من حصوله على وجه التوقف اذ لا يتحقق بتقدير  
 الا بالافتراض فيجوز الافراد ما قال في حواشي شرح التمهيد من ان المراد في تعريف النظرى مطلق الحصول فانما يكون كمالها  
 به لا عدم صحته اذ اذ الحصول المطلق فخال جدا وقاسما ان العلوم القديمة لا يتصف بالبديهة والنظرية لاسيما ما  
 به الفاضل يكون القسم للتدور والتفريق العلم المسمى الى الحادث وعلى ما ذكره انما يتصف بالبديهة والنظرية اولا  
 وبالدقائق المعلومات وكون العلوم وكل معلوم معقول للعقول العالية على رايهم وكل معلوم اما بديهي او اخري فمعلوم  
 العقول البينة اما بديهي او نظري فعلومها اذ يتصف بالبديهة والنظرية بالعرض كما ان علومنا تتصف بالبديهة  
 والنظرية بالعرض فلا وجه للعقول بان علومها لا تكون بديهيية ولا نظرية وسادسا ان اذا كان مناد النظرية توقف  
 مطلق الحصول على النظر فلا ريب ان لا يصدق على علوم العقول ان مطلق حصولها موقوف على النظر فيا هم كون  
 علومها انظرية وهو مستلزم فيقال لا جماع فلا فائدة فيه وسادسا ان لا يصدق على ما اختار ان لا يقع النزاع في بديهة  
 الاستشهاد وانما هي ان من يدعي نظرية شئ فلا بد ان يحصل له ذلك الشئ بالنظر فلا بد ان يترتب عليه بديهة وثامنا  
 انه لا بد ان لا يقع ببديهة شئ اذ لا بد من الحصول القطع بان يتبع حصوله ليس بالنظر لانه ان يكون بعض  
 حصوله بالترتبة الى بعض الاشخاص بالنظر وببديهة متساوية الراي اكثر من ان يخصى قال الشارح في ادراكه  
 المتأخر وان بنار النظرية على الحركة الاختيارية من المطلب الى المبادى وبالعكس او بغير ذلك الا في افادوا ان

مجموع الانتقالين الفعيلين او الانتقال الثاني على وجه الدقة المتقابلة للنظرية تقابل الوجود والعدم من حيث  
 اشتراك كون احدسيات بينهما وبين ان مناط النظرية تحقق الواسطة في العلم بوجه المعرف او المستفاد او المحقق  
 سواء وجدته الحركة في جميع افراد حصوله او لا لانها تفي بتحصيل المجهول ابتداءً فالعمل بانفسه لا يتأخر في ذاته بل هو  
 فان قيل لا يفتق ان يكون جميع افراد حصول النظرية لكل شخص مرتباً على الحدس بناً على امكانه لكل واحد فليعلم  
 ان لا يكون نظراً بالانتقار التوقف بالكلية مع وجود الواسطة في العلم فيقال لو سلم ذلك قلنا كان باعتبار في النظرية  
 انتقار التوقف في جميع افراد حصوله حقيقة كانت او مقدرة بناً على عدم الواسطة في نفس الامر فيجب ان يكون  
 النظري ما يكون افراد حصوله في الحقيقة متوقفة على النظر ولو كانت مقدرة بناً على ما تقتضيه التقابل بينهما فالقول  
 في فرد مقدرة بناً على وجود المبادئ في نفس الامر كفي للنظرية فتأمل انتهت وانتهت تمام ان ما ذكره يعني على  
 ما زعم بعض المدققين ان احسيات والحدسيات بالنظر الى ذاتيهما نظريتان اذ لا يقدح في عليهما ان بعض افرادهما  
 وهو حصول النظرية مرتب على الذات متوقف عليه من حيث اده حصول بالنظر وباعتبار كونها احسيات وحدسيات  
 بديهيان لانه لا يتوقف فرد من حصولها من هذه الحيلولة على النظر وقد عرفت ان هذا توهم فاسد ولو فرض حصول  
 افراد النظرية لكل شخص بالحدس فلا يكون شئاً نظرياً اصلاً ووجود الواسطة في العلم معناه المبدءية والحيثية  
 هذا الفرص غير مسلم بل غير صحيح فلا معنى لتوقف افراد حصول شئ في الحقيقة على هذا الفرص في النظرية والافراد  
 والمقدرة على هذا الفرص سواء سميته في حدها بل بالنظر ووجود المبادئ في نفس الامر لا يثبت في البتة انما الفاسد  
 فيها حصول العلم بالواسطة بمعنى المعروف او المحقق ولو كان وجود المبادئ في نفس الامر قادراً في البداية لزم  
 كون النظرية ايضا نظريات مع انهم باجمعهم قد صرحوا بخلافه وباجلته بل ما عني به الشك فيه في هذا المذهب من  
 قبيل اخفاث الاحلام كما لا يخفى على اولى الابصار قال المصنف لم تقدم شئاً آه قال السيد المتفوق في  
 حاشي شريح المطالع الدور مستلزم لما بين احدهما توقف شئ على نفسه وذلك لان كل واحد من طرفي الدور  
 كما قد بينه مثلاً لما كان موقفاً على الآخر الموقوف على الاول لزم توقف كل منهما على نفسه لان الموقوف على  
 الموقوف على شئ موقوف على ذلك شئ وهو محال لان التوقف متبادر والسبب لا يتقدم في شئ واحد في ذاته  
 تقدم شئ على نفسه اعني حصوله قبل حصوله وذلك لان لما كان موقفاً عليه لم يكن موقفاً قبل حصوله  
 وكلما سبب موقفاً عليه لا فيكون حصوله قبل حصوله فيكون حصول كل منهما سبباً على حصول ما هو سبب على ما هو سبب  
 حصول كل منهما سبباً على نفسه بترتيب ان كان الدور مرتبة واحدة وبشكل مراتب ان كان الدور

بمرتبتين وبكذا يري مراتبها تقدم على مراتب الدور بوحدة دائماً ومن البين ان اللازم الثاني اشد استحالة  
فانه باعتبار عليته كل من الطرفين للآخر كما ان الاول باعتبار معاويليته بل منها لصاحبه نواكلاً من قبل وجه اشدية  
الاستحالة هو سبق حصول كل منهما على نفسه بمرتبتين او اكثر وهو اشد في الاستحالة والبعيد عن الوقوع به نبتة  
لان استحالة توقف الشيء على نفسه باعتبار استلزام الغائرة ولا يتفادى الامر في ذلك بوحدة المرتبة ونحوه  
فاذا كان كل منهما حاصل قبل حصوله بمرتبتين زوا الاستحالة والبعيد عن الوقوع به نبتة وبكذا او اور وعليه كما  
المتحقق الدواني بان توقف الشيء على نفسه محال من وجهين احدهما استحالة الغائرة او التوقف نسبة  
والثاني استلزام تناثر الشيء عن نفسه كما ان حصول الشيء قبل حصول محال من وجهين احدهما استحالة الغائرة  
او التوقيفية نسبة والثاني تقدم الشيء على نفسه فكما ان التقدم بواسطة كونه في صورة الدور كان بمرتبتين او  
اكثر لك التناثر بواسطة ذلك كان بمرتبتين او اكثر فاعتبار الخلف الاول في الصورة الاولى دون الثانية  
واعلم ان الخلف الثاني في الصورة الثانية واكبر بان الثاني اشد استحالة تحكم ظاهر وقال بعضهم في وجه اشدية  
الاستحالة ان استحالة توقف الشيء على نفسه عدم حصوله لا بنفسه باعتبار جعل حصوله على تقدير الوقوع معاً ولا نفسه  
اما اصل عدم الحصول فليس مالا يجوز وقوعه على الاستلزام اما الاستحالة في تقدم الشيء على نفسه فهو باعتبار  
كون الشيء حاصل وهو لم يحصل بعد ومن البين انه اشد استحالة واحاصل انه يلزم من تقدم الشيء على نفسه  
اجتماع الوجود والعدم ولا يلزم من توقف الشيء على نفسه ذلك بل عدم فقط لكن على وجه يكون الوجود محالاً لانه  
محلل نفسه اور وعليه تارة بان الشيء الموقوف على نفسه لما كان حاصل على تقدير نقض الدعوى حينها فان لا محالة  
حاصل على تقدير النقض بعد حصوله وهو مستلزم لاجتماع الوجود والعدم كما ان الشيء المتقدم على نفسه كما انهم اذا  
اعتبر تقدم شيء على نفسه وتوقفه عليهما بكون حصولهما في آسى من الاول اجتماع الوجود والعدم ولا يترتب من الثاني  
ذلك وتارة انه جعل في القائل توقف الشيء على نفسه تناثره عن نفسه في مرتبة واحدة حيث قال ان الاستحالة  
سبقت توقف الشيء على نفسه وعدم حصوله لاجل نفسه آه وحكم بان تقدم الشيء على نفسه اشد استحالة  
مع انه لا فرق بين تقدم الشيء على نفسه وتناثره عن نفسه في الاستحالة قطعاً كيف وهما متماثلان متساويان  
وجوداً وعدماً وتارة بان الحصول قبل الحصول يستلزم التوقف فكيف يكون وجود قبل الحصول اشد استحالة  
من التوقف وقال بعضهم في وجه ان المحذور فيه اكثر لانه يلزم منه توقف الشيء على نفسه وتوقفه وجوده على وجود  
وتوقفه المجموع على المجموع وتوقفه كل واحد على الآخر بخلاف اللازم الاول اذ ليس فيه التوقف الشيء على

نفسه اغترض عليه المصدر المعاصر للمحقق الدواني بان ان ارد ان يتوقف الشيء على نفسه توقفه على نفسه مع قطع النظر  
عن الوجود بان يكون ذاته معلولا لباكال اثنين للواحد كما هو المتبادر فلا يلزم من توقف الحصول ذلك الحصول  
المعاول يتوقف على موجوده وليس ذاته معلولا لذات الموجد مع قطع النظر عن الوجود وان اراد بتوقفه على  
نفسه توقفه عليه نظرا الى الوجود فيرجع ذلك الى توقف الوجود عليه فلم يكن هناك توقفان ولم يبق بين التوقفين  
فروق وتغيب عليه المحقق الدواني بان الغرض قد سلم ان ذات الاثنين مع قطع النظر عن وجوده متوقفا  
على الواحد بخلاف المعلول مع العلة فانه يتوقف وجوده عليها وذلك لان الشيء انما يحتاج الى غيره متى  
الوجود مع ان الامكان علة الاحتياج والامكان نسبة بين المهيته والوجود فاذا قطع النظر عن الوجود ولو حظ  
المهيته وحده لم يتحقق الامكان في هذه الملاحظة فلا يتحقق الاحتياج ايضا وان كان ان الامكان كيفية لنفس  
المهيته واحتياج الشيء الى الموجد في الوجود ليس معناه الاحتياج لنفس المهيته اليه لان الوجود امر انتزاعي  
منشأ انتزاعه نفس المهيته كما علمت فيما سبق واحتياج الانتزاعي هو احتياج منشأ انتزاعه اذا تحقق له مع  
قطع النظر عن اعتبار العقل الا بالمشأ انتزاعه فلا معنى للقول بان ذات المعاول ليست بمعاملة لذات العلة  
انما المعاول وجودا كما لا يخفى على المتفطن وقال المصدر المعاصر للمحقق الدواني في وجهه ان استحالة توقف الشيء  
على نفسه انما هو بواسطة استلزامه امرًا محتثا كذا في الشيء عن نفسه وتتحقق النسبة في امر واحد لا بالنظر الى مجرد  
ذاته بخلاف حصول الشيء قبل حصوله فانه مستحيل نظرا الى ذاته وفيه ان كون استحالة حصول الشيء قبل حصوله  
بالنظر الى مجرد ذاته مما بل انما هو بالنظر الى استلزامه لاجتماع التقيضين وبكونه حاصلًا في المهيته السابقة  
او غير ذلك الظاهر ان كونه اشدة استحالته لكونه اقرب الى استلزام اجتماع التقيضين اذ يمكن بيان اشدة  
التوقف باستلزام الحصول قبل الحصول وبيان استحالة استلزام اجتماع التقيضين فانهم قد قالوا  
ببأنه ان آية قال اسيد المحقق قد في حواشي شرح المطالع في بيان استلزام الوجود لنفسه انه اذا توقف  
على سبب وب على آكان امثلا متوقفا على نفسه ونه وان كان محالا لكنه ثابت على تقدير الوجود ولا شك  
ان الموقوف عليه غير الموقوف نفسا غير انما فيناك شبهة ان اول نفسه وقد توقف الاول على الثاني ولما  
سقطت مساوقة هي نفسا لغيره لا يتوقف نفسا على سبب وب على نفسا فينتوقف نفسا على نفسها  
يعني على نفس نفسا فينتفان لما ثم نقول ان نفس نفسا ليست الا فيلزم ان يتوقف على سبب وب  
على نفس نفسا وبكذا نسوق الكلام حتى يترتب لنفس غيرتنا مهيئة في كل واحد من جانبي الدو ثم اغترض



عليه ان قولنا الموقوف عليه لغير الموقوف من كان صادقا في نفس الامر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس  
المراد بالطارئة هي قيم الكلام بكونه واقعيا للواقع بل استلزامه للنفس وايضا ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا يشك  
انرج يستلزم قولنا نفس آمنة لانه لا خلاف في صدق قولنا نفس آمنة لا واجب عنه تمايزه بان  
الدور لواقع وكان متحققا في نفس الامر فلا بد ان يحتاج كل ما هو في نفس الامر ولا ريب ان قولنا الموقوف  
عليه لغير الموقوف من متحقق في نفس الامر فلو تحقق الدور في الواقع فلا بد ان يكون متققا مع تلك المتقدمة وذلك  
لان الاتفاقيات العامة يمكن في صدقها صدق التالي وان كان التالي منافيا للمقدم واذن تحققت المتقدمة  
في صدق قولنا نفس آمنة وان يثبت ان آمنة ونفسه ولنا ايضا مقدمة مما ذكره وهي ان نفس اليمين لا خلاف  
ان لا يصدق على تقدير الدور وهذا يندفع بحجة البعثان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان قوله لا شك انه يتبين  
آفة سلم لكن قوله فلا يحتاج صدقه آفة عمل نظر لان صدقه مع الدور لما كان محالاجاز ان يستلزم ان يصدق في كل  
ان وقوع الدور مع كون الموقوف غير الموقوف عليه بسبب اجتماعها مع كل مصادق مثلا كون اليمين الآمنة  
او رده عليه بجهتين الاول ان نفس الامر قد يطلق على ما يكون موجودا في حاق الواقع مع قطع النظر عن اعتبار  
المستقبل والشرعية ولا ريب ان يصدق كل ما هو في نفس الامر ولا ينبغي ان الدور ليس من هذا القبيل فلا يلحق  
على اليمين في نفس الامر واستلزامه لجميع الامور الواجبة في سلم واما الثاني فمسياتي من ان من ان  
التالي في الاتفاقيات العامة لا بد ان لا يكون منافيا لمقدمه والا لزم اجتماع اليقنين وهو محال ولو كان  
بطريق الاتفاق وما قال بعض نظار كلام المصنف ان الذي يربط في الاتفاقيات او الا الى التالي ويظهر انه متحقق  
في الواقع فينتقل الى المقدم فمع صدق الاتصال في الاتفاقيات الى صدق التالي في نفس الامر فلو كان  
كان منافيا للمقدم او لا يقال بتبني تركيب الاتفاقيات من تأويلين ولا يلزم من منافاة التالي مع المقدم  
في الاتفاقيات بتبني اليقنين كيف لم يحكم فيها باجتماعها في نفس الامر انما الاتصال فيها نفس تحقق  
التالي فلو كان انما الاتصال في اللازمية في تحقق العلاقة بينهما لانها متحققة فالقول بان يتطابق  
اليقنين حال مسلم لو ان الاتفاق اتفاق صادقين واما لو كان الاتفاق اتفاقا صادقيا فافهم  
والاستدلال في ان لا يربط اليقنين الى تحقق الصادق في نفس الامر فلو كان ما ينادي به من الاعمال ان  
الحكم ان لا يكون الا على تقدير من المقدم فالمسلم في الاتفاقيات ليس الا بتحقق التالي في نفس الامر على  
التقدير في من تقدم فيها فان كان المقدم منافيا للربط الحاصل الى تحقق ام وادع في الواقع مع ذلك

وهو انكم لا تتجوز بينهما واما الملزومية عليه فالحكم فيها وان كان يتحقق التالي على تقدير تحقق المقدم لكن لا يلزم فيه  
على تقدير المناقاة الاجتماعية في عالم التقدير ولا خلاف فيه انكم لا يلزم من مناقية المقدم والخاص ان يدور  
الاتفاقية وان كان على صدق التالي في نفس الامر لكن لا ريب ان الذين يميلون منه الى المقدم البسطة  
وهذا الانتقال يوجب اتفاق التقيض مع النقيض واختلاف النقيض مع التقيض الآخر يستحيل مطابقة اعم  
من ان يكون لزوما او اتفاقا ولا دخل فيه لاستحالة احد التقيضين او امكانه فانهم وتارة بان التوقف  
عبارة عن العلاقة الذاتية بين الشيئين ولا ريب انها انما تتصور اذا كانتا متغايرين حقيقة او اعتبارا و  
القول بان الدور حال فيجوز ان يتخلف عنه في غايه الدورين اذ يلزم على هذا ان لا يكون الدور باطلا لان  
بطالانه موقوف على انفار الموقوف والموقوف عليه هو في حيز الوجود انضمام وقد قرر الاستناد العلامة الى  
الكلام من الاصل بحيث لا يرد شي فقال ان في الواقع مقدمتين بينهما الاول ان الشيء لا يتوقف على نفسه  
والثاني ان الموقوف غير الموقوف عليه فلو لم يكن الدور مستحيلا وكان السلي موقوفا على نفسه في الواقع  
كان غير نفسه في الواقع ثم يتوقف نفسه عليه كالمقدمة الاولى فحسب وقوف وموقوف عليه فيكون نفسه  
موقوفا ونفسه موقوفا عليه فحسب غير نفس نفسه كالمقدمة الثانية ثم نفس نفسه عليه كالمقدمة الاولى  
فحسب نفسه موقوف وموقوف عليه نفس نفسه موقوف ونفس نفس نفسه موقوف عليه نفس نفسه موقوف  
نفسه كالمقدمة الثانية ثم نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس  
ولا يمكن ان يقال ان انفار الموقوف والموقوف عليه ان كان حقا في نفس الامر لكنه منسوخ على تقديره واد  
في ذلك تسليم لما اوردنا من استحالة الدور وباجابة المقصود والدلالة على استحالة الدور في الواقع بان الدور  
لا يتحقق ولم يكن مستحيلا حقا فثبت ان المنان المذكورتان لانهما واقعيتان والواقع لا يعارض شيئا من الواقعيات  
فيلزم ان يقال بان بقاء الاحكام الواقعية في عالم التقدير مشكوك اعتراف باستحالة الدور كما اعترف على  
المتأمل واعلم انه قال الصمد المعاصي للمحقق الرواني في بيان اشتداد الدور للتصور ان سلسلة التوقف في  
صورة الدور لا ينتهي الى حد لا يتجاوز به اى لا يصل الى موقوف عليه لا يكون موقوفا على شيء آخر وهو مستلزم  
مثلا اذا توقف على رتبة وبسبب على الالهييت التوقف عند الالف بل الالف الموقوف عليه يتوقف على رتبة وبسبب  
يتوقف على رتبة وبسبب الالف الموقوف عليه ثانيا ولا يثبت التوقف عنده الا ببل هو يتوقف على رتبة وبسبب  
وتسبب على رتبة وبسبب الالف موقوفا عليه ثالثا ورابعا وخامسا وكذا الى غير النهاية فالتوقف في صورة الدور

يدور على موضوعات متناهية بالذات وغير متناهية بالاعتبار فاذن عدم اعتبار التوقف الى حد لا يتجاوز مستلزم  
للنفس اما في موضوعات متناهية بحسب الذات غير متناهية بحسب الاعتبار واما في موضوعات غير متناهية  
بحسب الذات والاعتبار معا وكلاهما مستحيل اما استحالة الاول فلما استلزمه توقف الشيء على نفسه لان العلم  
انفسا لا يتوقف في الموضوعات المتناهية بحسب الذات لا يمكن الا بان يتوقفنا بعض منها على ما يتوقفنا  
عليه وهو مستلزم لتوقف الشيء على نفسه واما استحالة الثاني فلما استلزمه يتوقف الامر الغير المتناهية المتناهية  
في نفس الامر وفيه شيء من طوع عليه انفسا لا يتوقف في نفسه والاعتماد على الشيء لتأمل ان يقول انفسا انه  
يتحقق في صورة الدور توقفات غير متناهية بل لغيره الا في توقفات توقفنا على شيء وتوقفنا على شيء او  
تكرارها في الملاحظة لا يصح ان يكون هناك توقفات غير متناهية او بين شيئين متناهين لا يكون الا توقفان  
ولو كان بينهما تفاخر اعتباري لا يكون دورا قابل ببقية النظر قال المحقق تسلسل المشهود في بيان حاله  
انه يتوقف حصول المطلوب على هذا التوقف على استحتمار امور غير متناهية وهو محال وادرك عليه بان ان  
توقفنا على شيء على استحضار امور غير متناهية وفقد فهم لان الاكتمال المتناهية لا يمكنه لا يتابع الامور وان  
اريد توقفنا على استحضارها ولو في زمرة غير متناهية فالتوقف متوقف لحوال ان تلك النفس قد توقفت على  
مبادي المطالب الذي يطلب لان على التعاقب في زمرة غير متناهية واجيب بان ما ذكره في على به وشت  
النفس ولا شك ان استحضار امور غير متناهية في زمرة متناهية محال كما استحضارها بالابواب فلو كان قبل  
على هذا الحاجة الى القول بالحد وشت لان النفس اذا اشعرت بطوبى من وجه وتوجهت منه الى مواد  
ثم رجعت منها اليه ففى هذا الزمان يجب اليها استحضار تلك المبادي بأسرها وملاحظة ما يرتبها فاذا كانت  
المبادي غير متناهية لم يقدر النفس على شيء منها سواء كانت حادثة او قديمة ليقال الواجب في تمام الزمان  
استحضار المبادي الغير متناهية بخاصة ايها دون العبيدة وقال بعضهم انكلام تام بدون القول به وشت انفس  
الغير بان يقال لو كان الكل كسبيا لا يمنع حصول شيء من التصورات والتفهم ليقال لان الكل متناهي  
عن التلازم وتوذيته لا يتحقق فليس لنظر عن تحقيقه في المعلومات لانه انكره في المعلومات او ترتيبها لمعلومات  
على اختلاف الرايين فاذا لا معلومات قبل النظر فلا يمكن النظر اصلا او روى عليه المصدر المعاصر للتحقق الذي  
بانه ان اريد تفاخر الكل عن النظر فاخر كل واحد من افراد المعلومات فممكن ان ينافى في ذاتها فبالا فلو عن  
بعض المعلومات لا محال ان يكون لكل منها افراد غير متناهية وثبت كل فرد من افراد النظر بن فردى

معلوم مع تقدم كل نظر على كل معلوم بطريق آخر كل نظر عن كل معلوم وهذا هو المبدأ وتجاوز نفس النظر عن هذا المعلوم  
 وان اريد به تأخر مجموع المعلومات من حيث مجموع عن النظر فمما اذنا المجموع غير متناه بالفرش لا يتقدم عليه  
 من حيث هو شيء والاظهر ما قال المحقق الدواني ان تأخر جنس النظر عن جنس المعلوم لا ينافي تقدم نفس النظر على  
 جنس المعلومية فلكل من النظر تأخر عن فرد عن فرد من المعلومية لما ان كل فرد من المعلومية متأخر عن فرد  
 من النظر فنفس كل من المعلومية والنظر متأخر عن نفس الآخر في نفس فردين وهذا واقع في السمات الغير  
 المتناهيية كالطير والنبات والشجر والجماد اذ قيل بترتيبها الى غير النهاية واعلم انه قال المحقق الدواني في  
 حاشي ثارح اثبت ان الاستدلال على تقدير قيام النفس انما تام اذ على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب  
 شيء من الاشياء بالكلية واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكلية لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه اما الملازمة  
 الثانية فطالما هي ضرورة ان ما هو وجه الشيء فهو كنهه شيء آخر فاذا لم يحصل كنهه لم يحصل به ما واما الملازمة الاولى  
 فلان حصول كل شيء بكنهه مسبوق بحصوله بوجهه اذ الشيء ما لم يعلم الا بالوجه لا يمكن اكتسابه وحصوله بالوجه على تقدير  
 نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين منه في اكتسابه ثم من ذلك الحد من الزمان يمكن  
 اكتساب كنهه لانه زمان تنافه من جانب المبدء فلما يمكن حصول كنهه وقد فرضناه حاد لا مبهمة وهذا يجري  
 في كل كنهه يفرق من حصوله واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكلية لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه لان كل وجه  
 كنهه شيء واحد عليه ولا بان ما ذكرنا من اجري في التصورات وانا في التقديرات فكلاهما جيب بان على تقدير  
 نظرية الكل لا يحصل تصور الشيء بالكلية ولا يتم منه ان لا يحصل تصور الشيء بالوجه ايضا واذا لم يحصل التصور مطلقا  
 لم يحصل التقدير ضرورة ابتداء التقدير على التصور وفيه ان يبيننا وجهين لا توقف للاحدهما على الآخر فلو فرضنا  
 نظرية التقديرات باسرها مع كون بعض التصورات ضرورية فالبيان في التقديرات يتوقف على حدوث  
 النفس فاما ما قال استنادا شاي ان الوجه في تصور الشيء بالوجه وكذا الكنه في تصور الشيء بالكلية منته ودان  
 بالعرض والمنعوطان بالارتباط على عكس ذي الوجه وذي الكنه فلو كان الوجه في تصور الشيء بالوجه منته وذا الوجه  
 او بالكلية لكان المنعوطا من تصور الذات والتصور بالذات منته وذا بالعرض في قصده واحد وتصور  
 وانه فتصور الوجه في تصور الشيء بالوجه ليس تصور بالكلية حتى يستقر تصور الوجه بالوجه وينتقل الكلام الى الوجه  
 الثاني في قياسه ان لا يحصل التصورات باسرها بل تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه تصور كنهه الوجه بحيث يكون  
 درة الملازمة ذلك الشيء فعلى تقدير نظرية الكل يحصل ذلك التصور بمرور الزمان من الازل الى حد

حامين منه في حصول مباديه التي هي عَضِيَّات لذلك الشيء وبالحكمة الكلام في امتناع التصور بالكنه مسلم وفي  
 امتناع التصور بالوجه غير مسلم وفيها ما وافق بعض الاعلام انه ان ارادتمثل كنهه لوجه ان يكون كنهه حاصلًا من  
 وجه حتى يطلب كسبه فهو متفلس بالهديات ولا يمكن على تقدير نظرية الكل اصلا وان اراد حصوله به  
 طلب وكسبه كما يدل عليه قوله فعلى تقدير نظرية الكل آد فيلزم سبق المعرفة بالوجه فيكون هذا التصور متصورًا  
 ولم يبق مَرَأَةٌ للملاحظة وثالثا بانه يجوز ان يكون مبادي الوجه والكنه مشتركة واجيب بان المرأة والمرءى  
 في تصور الشيء بالكنه متهمان بالذات ومفانران بالعرض وفي تصور الشيء بالوجه متفانران بالذات وتفنران  
 بالعرض فليف تصور ان يكون مبدرا واحدا مشتركا بينهما فضلا عن سببه غير متناهية وفيه ما قيل ان الوجه قد يكون كنهًا  
 من اجزاء الشيء فهي كما انها مباد للوجه مباد للكنه ايضا كما اذا كان الوجه رُكْنًا ما ولم يدل دليل على امتناع  
 حصول الكنه من الرسم وايضا يجوز ان يكون الوجه حاصلًا من وجه وهو من وجه وجه الوجه يكون هذا الذي  
 الوجه واحتج انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن حصول شيء بالكنه ولا بالوجه او لا يمكن حصول شيء على هذا التقدير  
 الا بالطلب الكسب اما كان طلب المجهول المطلق محالًا فلا يمكن الابدان يعلم وجه من الوجه وهذا لا يمكن  
 الابدان العلم بوجه سابق حاجة الكلام فيه الكلام فلما يكون شيء معادًا اسلافًا قال **قال** العلم وهو باطل العلم  
 ان الفلاسفة قد اجمعوا على ان براهين البطلان التمس التجري في المتعاقبات الزمانية وقد اشتهر بانها الا باع  
 والترتيب لان كلاما يوجد من سلسلة المتعاقبات فهو متناهي وسلسلة بينهما غير موجودة ومعنى عدم تناهيهما  
 في جانب الماضي انها هي بحيث لو تصورنا قد كان شيئا موجودا يحكم العقل بان قبله كان شيء آخر موجودا وبكذلك  
 الى غير النهاية وبالجملة التمس في الامور المتعاقبة في جانبها الماضي جائز وظاهر ان مبادي النظائر لا يزيل  
 المعدلات فلا يجب اجتماعها بل بحسب عدم اجتماعها واذا لم تكن تلك المبادي مجتمعة لا تجري فيها براهين  
 الضعيفة ولا غير من البراهين ولذا قال بعض الاعلام قد عوايب ان يقال لو تسلسل سلسلة الكسب  
 لزم التمس في جانب المبدرا وهو بطرفان عدم هذه السلسلة بانها جائز عدم كونها باقية بل هي متناهية لا تامة  
 من احاد هذه السلسلة فلو فرض عدم هذه السلسلة لم يلزم محال واذا علمنا هذا التمس من عدم لم يكن شيء من  
 احاد هذه السلسلة واجبا لان الواجب يستحيل عليه جميع افعال عدمه فيما ينافي الوجود من ان لم يكن واذا لم  
 يجب احاد هذه السلسلة لم يوجد بلما تقر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالتبين وجه وهذه السلسلة سواء كانت  
 النفس قديمة او حادثا فمتنع تحصيل النظر في بطريق الدور او التمس وهذا الكلام وان كان في غاية

المتناهي لكن القول بعدم جريان البرهان في الامور المتعاقبة الماضية ليس بصحيح لان الفلاسفة قالوا بالوجود  
الدهري لجميع الاشياء وليس فيه فوت ولا حقوق فليس بعض الاشياء غائبا عن بعض باعتبار الوجود  
الدهري بل جميع الاشياء موجودة فيه بلا تقدم ولا تاخر فقد وجد الاجتماع في نفس الامر فجري البرهان في  
تفصيل القول فيه ان شاء الله تعالى قال المص لان عدد التضعيف آه قال بعض ناظرى كلام المص هنا  
على ان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية لابد ان يعرض لها عدد وقديعى في الضرورة ويدخل عليه ان  
كل عدد فله مذهب معين وهو الواحد ولا عدد فوقه البتة فلو فرض خروج كثرة غير متناهية من الجاهلين من  
القوة الى الفعل فلا يمكن ان يعرض لها عدد البتة والاشعيين المبدء لتلك الكثرة ايضا فدخلت فاذ اجاز  
عند العقل ان يوجد نحو من الكثرة ولم يعرض له عدد فلا بد ان يستدل على ان الكثرة انما رتبة المتناهي المتناهي  
من جانب والغير المتناهي من جانب آخر لا بد ان يعرض لها عدد ودعى الضرورة غير مسموعة وبهذا لا يراد  
في غاية النجاسة اما اولها فادخل بعض الاعلام قد ان الواحد ليس بمبدء كميته سلسلة غير متناهية واما كونه مبدءا  
بمعنى انه اول الاعداد عند من يسميه عددا او بمعنى كونه عاذا للجمع او كونه علته وخبرها لا يضر مع ان قياس  
غير المتناهي من جانب عليه من الجاهلين غير سديد لظهور الفرق واما ثانيا فلما اقبل ان الكثرة الغير المتناهية  
مشتتة على كثرات كل منها كثرة متناهية وان كان مجموع تلك الكثرات غير متناهية والكثرة المتناهية مشتتة  
لا محالة على الواحد ولمشغل على مشغل على الشئ مشتمل على ذلك الشئ فالكثرة الغير المتناهية مشتتة على  
الواحد فيكون الواحد مبدءا لها ونشأ الاشتباه عدم الفرق بين المبدء بمعنى الجبروت وبينه بمعنى المظهر  
ثم لو فرض ان الواحد مبدء للعدد بمعنى انه طرف له وان الكثرة الغير المتناهية لا طرف لها ولا مبدء فخلت تكون  
معروضة للعدد فلا ريب اننا اذا قسمنا الامور الغير المتناهية تحقق الطرف في كل من قسمها وهو الواحد  
فيكون كل من قسمها معروضا للعدد ويثبت المطلوب ويقرب من الدليل المذكور في المتن الدليل المشهور  
ببرهان الزمنية والفردي لا يثبت الا على ان كل كثرة خرجت من القوة الى الفعل لا بد ان يعرض لها  
عدد وقرره صاحب المعروة الوثقى بعد تهذيب مقدمات الاولى ان كل جملة خرجت من القوة الى الفعل في  
الآن اوفى الزمان المتناهي او الزمان الغير المتناهي الماضي اوفى نفس الاخر فالمجموع احاصل من  
احاد تلك الجملة امر معين نفصى سوار كان وجودا حاد معا او لا معا كما ان كل جزء من اجزاء تلك الثانية  
ان كونه متعينا يوجب ان يكون معروضا لعدد معين يجب احاده فان المتعين بحسب نفسه وبحسب اجزاء

التي هي احاد يستحيل ان يكون معروفها لعدد منهم كل اثنا لثان ان كل عدد معين في الواقع لا بد ان يكون  
 في الواقع زوجا او فردا ولا ثالث لهما وان لم نعلم بعينه وبعد تهديد المقدمات نقول اذا وجدت جملة من الغير  
 المتناهي من مبدء معين الى الجانب الآخر باحد اتجاه الوجود التي ذكرت يجب ان تكون متعينة بالمتعدد  
 الاول فيجب ان تكون مصروقة لعدد معين بالثانية ولا بد ان يكون ذلك لعدد زوجا او فردا بالثانية  
 فان كان فردا فبالتفاس واحد يكون زوجا ضرورة واذ كان زوجا بالثاني فبالتفاس واحد يكون زوجا بالثاني  
 ويجب ان تكون بهذا من حدود وسط السلسلة فمن هذا السجل الوسطاني الى المبدء متناه ومنه الى السلسلة  
 الاخر غير متناه مع انها متساويان هذا خلف وانما حكم تناسلي الاول انه مخصوص بين خاصين وهو مورد غير  
 المتناهي محال مطلقا وتناسلي العدد يستلزم تناسلي المعروف واور ونايه بان يكون زوجا ان يكون  
 القسمين من خواص المتناهي فالعدد الغير المتناهي لا يكون زوجا ولا فردا واجب بانها متعينة بالثاني  
 سلب وسلب فلا يجوز ان يكون الزوج وور ينفصل عن الزوج والاعلام بان الزوجية الالهية تمام متساويين بالثاني  
 الانقسام الى زائد وناقص بواحد او عدم الانقسام عما من شأنه الانقسام بعد الله ويدور في تناسلي  
 لا ينقسم الا قسمين احدهما متناه والاخر غير متناه زائد على الاول المتناهي براتب غير متناهي في غير المتناهي في الاول  
 بالزوجية والفردية وبعبارة اخرى انما الانقسام ان كلما لا يتقدم بقدر معين فهو زوجا وانما يكون متناهي  
 فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي ولا علم ان الفردية حاد الانقسام بينا وبين فلما تناسلي  
 ان هذا المقول اعم مما احده قسمة ناقص بواحد ومما احده قسمة ناقص بازيد من واحد الذي يسمى بالقسمة بالثاني  
 بتقسيم واحد وتنقيصه هو القسم الاول لا الثاني وغير المتناهي فردا بالثاني فلما يكون زوجا وواحد بالثاني  
 زوجا كيف لا وغير المتناهي انما ينقسم الى جزر متناه والاخر غير متناه ولا يصير المتناهي زوجا وواحد بالثاني غير متناه  
 ولا غير المتناهي بتقسيم واحد متناهي فلا يوجب بعد زيادة واحد انقسامه زيادة وانما الحكم بانقسامه  
 بواحد ومن العجائب ان صاحب المعرفة التي قد نسب استنباطها الى ابي الحسن عليه السلام مع انه في ذكره  
 في الاسفار الاربعة في الله ويجب ان يكون آه اعلم ان بعض الاسماء بعد ان كان في ذاته اذ وجد  
 سلسلة غير متناهية كان فيها اثني عشر غير متناهية والاحاد الاثني عشر متناهية في حركات الاثني عشر في متناهية  
 ومجموعات الاحاد الاثني عشر متناهية والاول سمعنا الثاني في تناسلي البرهان فيقيم المتكسر عليه بان ان اراد  
 الاثني عشر من الموجودات العارضة لا يتراسل في سلمها غير متناهية ونفسه الا حاد والاول المتناهي

ليست بعد انصرام المزيد عليه بل الزيادة الناهية في الخلال لان كل اثنين اثنين من هذه المجموعات زائد  
على كل واحد واحد ان اراد ان العقل يجمع هذه الاثنينيات فيحصل سلسلة وتجمع الاحاد فيحصل سلسلة ويحكم  
بان احاد سلسلة الاولى ضعف احاد الثانية وزيادة الزائد بعد انصرام اساو المزيد عليه فيها يجمع ويحكم من  
اختراعات العقل لا يلزم منه النهاية في نفس الامر ولا يخفى ان ما ذكره مخالف لما صرح الشارح في اشية  
المسألة على هذا القول حيث قال الظاهر ان احاد جملة الاثنينيات الغير المتناهية الماخوذة من سلسلة الوحدات  
الضعف جملة الوحدات اذ هي ضعف جملة الاثنينيات لان ماخذ اكملتين سلسلة واحاد انتهت فظهر ان غرضه  
ان احاد جملة الوحدات ضعف احاد جملة الاثنينيات واحاد جملة الاثنينيات ضعف احاد جملة الوحدات فكون  
احاد جملة الاثنينيات متناهية لكونها قابلة للزيادة ههنا وبالحجة لو كانت جملة الاثنينيات الغير المتناهية موجودة  
كانت جملة الوحدات الغير المتناهية ايضا موجودة وتكون احاد جملة الاحاد ضعف احاد جملة الاثنينيات لان احاد جملة الاثنينيات  
هي الاثنينيات فان كل اثنين واحد من تلك الجملة فتكون الاثنينيات احاد تلك الجملة ولا شك في انها  
احاد جملة الوحدات فتكون احاد جملة الوحدات ضعف احاد جملة الاثنينيات فتكون جملة الاثنينيات قابلة  
للزيادة فيلزم تناسلها فتأمل فقي لايه وزيادة الزائد آه قال في السامية لا يقال ان زيادة جملة الوحدات  
سندرجة في الاثنينيات اذ هذه الوحدات المضاعفة اجزاء لها فسلطة الاثنينيات مستتمة على تلك الاحاد  
الزائدة من المبدء الى لا يتناهي لانا نقول العدد والوحدة مما يتكرر نوعه فاحاد كل واحد من اكملتين مخرضة  
للوحدات فكما ان كل واحد واحد كل اثنين واحد من جملة الاثنينيات الكثيرة ولا ريب في ان عدد احاد  
الوحدات ضعف احاد الاثنينيات الماخوذة من سلسلة تلك الوحدات وانها الزائدة بعد انصرام احاد المزيد  
عالية لا يبرر لا يقبلها والا وساطة تنظمه متوالية الى اخر المقدمات فتأمل انتهت وفيه ان كون عدد احاد الوحدات  
ضعف احاد الاثنينيات الماخوذة من تلك سلسلة وان كان مسلما لكن كون عدد احاد جملة الوحدات زائد  
على احاد جملة الاثنينيات بعد انصرامها على تامل بل الظاهر ان احاد جملة الاثنينيات مستتمة على احاد جملة  
الوحدات كما لا يخفى وما قيل اذا فرض كل من السلسلتين غير متناه فليس بينها زيادة ونقصان بل استقامات  
فكما ويتيان في العدد ونائية ما في الباب ان احاد سلسلة الاثنينيات واجزاؤها ضعف سلسلة الاحاد واجزاؤها  
كما يقول الحكماء في اجزاء الخردلة واجبل بان اجزاء كل منهما غير متناهية لا يتناهى في العدد وان كان كل  
جزء من اجبل الضعاف جزرا الخردلة فلا يخفى سخافته اذ لا يلزم من كون احاد سلسلة الاثنينين غير متناهية ان يكون



احدهما الزيد من الآخر كالمينات الغير المتناهيته الالوان الغير المتناهيته وكدورات الفلك الاكظم فانها ازيد  
 من دورات الفلك الاثمن عددًا مع كونها غير متناهية في قوتهم كون اسلطين غير متناهيتين مستلزمًا لكونهما  
 متساويين في العدد وقوتهم بعيد واما اجزاء الخردلة واجبل فليست الضعيفة وعددها بينها في العدد بل في المقدار  
 وهذا ظاهر جدًا فانهم ولا تحيط **قوله** سوار كانت مرتبة اولآه اعلم ان المتعاقبات وان لم توجد في آن اذن  
 واحد لكن لا ريب انها موجودة في الزمتها في موجودة في الواقع فالبراهين الدالة على بطلان التسامك كون  
 هارثية فيها اليك كما انها جارية في المجتمعات سوار كانت من قبيل المتصلات او المنفصلات فان الواقع  
 المستحي بالديروان لم يكن ظرفًا لتحقيق التعاقب لكن المتعاقبات لما اتصف بالتعاقب في الزمان وهي بعضها  
 موجودة في الدهر فلا يرفع عنها في الدهر صفة كونها متعاقبة بحسب الزمان وهذا القدر من الترتب يكفي ببيان  
 البراهين والفرق بين المتعاقبات الماضية والمستقبلية ببيان البرهان في الاول يخرجها من القوة اسل  
 الفعل دون الثانية لكونها غير خارجة عن القوة في الفعل غير صديقه فان الزمان والحركة كل منهما متصل وحده  
 في نفسه من الازل الى الابد ولا يزر فيها بالفعل اصلاً فكما ان مستقبل معدوم بالنظر الى الماضي فكذلك الماضي  
 ايضاً معدوم بالنظر الى المستقبل وكلاهما موجودان في الواقع وهذا الوجود الواقعي كان ببيان البرهان في  
 الماضي فلو قبل بالافرق فكذلك الحال في المنفصلات المعروفة كالحوادث اليومية مثلاً لكونها باجمها  
 موجودة في دعارال سرفا توهم ان البرهان لا يجري الا في طرف الماضي دون مستقبل باطل قطعاً اذا لافرق  
 في جريانه بين التهيئين فان قيل المتكلمون باجمهم صرحوا بادية العالم واذا سلم جريان البرهان في المتعاقبات  
 مستلزماً لزم انتجاع القول بادية العالم يقال المتكلمون لا يقولون ان الاعدام اللائقة اعدام اضافية بل صرحوا  
 بانها اعدام حقيقية فلما يصح القول بجريان البرهان في المتعاقبات عند عدم لانها ليست بخارجة عن القوة في  
 الفعل حقيقة ويجردون القول بالدهر من صفة محضه بخلاف فرعون الفلاسفة فانها عند جم موجود في دعار  
 الدهر ومنه الواقع فما قال بعض المتأخرين لو كفى الاجتماع في الدهر او ان حضور هذا الباري تعالى ببيان البرهان  
 انه يفيض البرهان على تشابهها في جانب الابدال وفي هذا كما يخالف اصول الفلاسفة فينا وقوانين الماتة اين ليس  
 بشئ لان اجزاء البرهان في جانب الابدال يمكن ان يكون له الوجود الزماني لانه متناه في الوجود ان كان  
 بلا وقوف عند واما بحسب الوجود الدهري فلا يمتشي الاعلى للفعل بالدهر والمتكلمون قاطبة يذكرون الدهر  
 في الماتة نعم بالوجود والاستتبابي اللائقة في وليس بنا على القول بالوجود الدهري ومن السجائب



تجربى في ابطال سلسلة الغير المتناهية في جانب الماضي لا تماحيا في وعار الدهر وصور ما عند الهارى مستبها بالآثار  
والمقابل ولا يخفى ان ما ذكره بحسب ما في الامور المستعجلة ايضا مثل الامور الماضية موجودة ومستعجلة بالترتيب  
اسبغى والسبغى اليه في وعار الدهر فلا وجه للفرق بين الامور الماضية والمستعجلة كما لو فهمه وقد استلش به ان صاحب  
الافق المبين اين حيث قال ان فيما اوضحناه اشكالا عوليا ونصبا ما غامضا غير فليس لمحبة الحق بل شمة الصمدية  
شديدا لغو من عام تهيئتي على الحكمة الحقيقية اليمانية وعلى الصلابة التمهنية اليتيمانية وعلى الطائفة المتفانية التي فيها  
المكملون جميعا وهو انه كما انقضى البرهان بتناهي امتداد الزمان وانحرافه من جانب الازل في ظل الزمان وهو  
المتوسط والآن اسيل فلكا يقتضي بذلك في جانب الابد ويظل ابدية وبودين من غير فاقية ضرورة  
ان الماضي والمستقبل كليهما موجودان في وعار الدهر على وجهه الواحد والائتمالية ومنه فان بالصورنا الهارى  
للتالى دفعة واحدة دهرية فاذن يلزم ان ينتهي الزمان الى حيث لا يتبادى بعده اصلا والآن اسيل الى حيث  
داستمر بعده ولكل حكم في الاحداث اليومية الزمانية المتجددة على سبيل الترتيب فكما انقضى البى بان تناسلها في  
الازل فلكا يلزم تناسلها في الابد وفيكون للروث حد يتهي اليه فلما يتوقف به دهرية وحدوثها باسباب عن هذا  
الاشكال بوجهين الاول ان الموجود على سبيل التدريج يفسر ان يكون الماضي منه قد وجد الى ابدية على ان  
الانهاية بالفعل قد حصلت في جانب الازل ولكن على التدريج ثم انقضى والى بان دهرية المستقبل منه في جانب  
الابد فلا يتصور فيه حصول الانهاية بالفعل وانما يقتل ان يكون غير متناه على انه لا يتوقف على حد لا يسيء الى حصول  
على سبيل الفضل لا على ان يكون له لا تمام بالفعل فلو كانت الانهاية بين في جانب الابد بالافضل الى ان يتصور  
على سبيل التدريج انما يتصور بغيره ان يتصور من جانب المعاول لا يتصور الا انما يتصور الانهاية المتناهية  
لا الانهاية العينية بخلاف انفس من جانب معلية فاذن كلما يوجد من المتحول الغير القاتية بوجه في الماضي  
على و هذا لا تضال اليه وتستمر وجوده في الآتى ايضا على جهة الانقضاء فكل ما يتوقف من القوة الى ان يتناهي  
ابدا بل ارتياحه اما لا يحسب القوة البتة امكان اخر من من القوة الى الفعل فيكون انه ليس على جهة ان  
كان الخاسر الى الفعل متناهي الى الفعل اذ ليس يصح وان ما لا نهاية له ليس في قوته ان يتناهي الى الفعل و  
ما يمكن بالقوة فهو الى الفعل بمكروه عليه بالانهاية فبذلك من جهة متناهية غير متناهية بالانهاية لا يتصور  
اسلا فالذى يصح ان يسلب من الزمان الى النهاية الاثيرة ما تناسل الكمية بالانهاية التي تنقضي فتقضى الانهاية  
بالشرا ان الام والجميع ان المستقبل الموجود مع الماضي في وعار الدهر وانما انقضى من العالمين الى ان يتناهي

محيط هو الامكان الفعلي وليس هو الامتناع الكمي لكن لا الى نهاية انية حقيقة قال هذا مسلكت ربما انتهى اذا  
 توغل فيه الى بل المجرى في هذا الموضع ان نقص الميسل ثم اعترض نفسه عليه قال ان كان على منط التخصيص ففانه  
 ليس يتقدم النفس في تيسير التفسير ولا يمتنع العقل في تيسير التفسير المتغير بما سبق ان التدرج انما هو في افق  
 الزمان لا في وعاء الدير فما يوجد من الزمان تدريجا يكون وجوده بماضية مستمرة في وعاء الدير بازاءه وآباده  
 عند العلم انهم دفقة واحدة قد هربت فاذا في وعاء الدير هو الحاضر هو بينة العينية عند الله تعالى انما انما  
 في الوجود على ما عينية فالأصح ان يوجد بعد شيء وقد وقع خلافه واما انه غير متنا واما انه لا يملك يكون ذلك  
 لا انما هي الكمية بالاسم المتقابل للنهاية بالفعل اذا التناهي بالفعل على سبيل عدم الوقوف في حده عينية ليس العقل  
 الا مع التدرج المستحيل في وعاء الدير وفي استمرارية الدير تعالى في برهانيه حكم البرهان تبينه وبأجهته لا متسلسل  
 عن لزوم الحاصلين اما لا التناهي الكمي بالفعل في الاعيان واما الحصول في وعاء الدير على التدرج والحصول  
 مسرعة الكل شيئا فشيئا فيلزم الاستمرار في وعاء الدير وكون نسبة الموجودات الى بانه ما يوجد من العلم لا يتناهي  
 المتناهي في زمانه فيكون ذلك والوجود الثاني من الجواب ما قال بعد ما افترض عليه انه لما لم يكن في وعاء الدير  
 في وعاء الدير ولا جسم له لوجوده عند المسبوق الجاهل بتدرج ولا نسبة مستقرة ولا مسبوقة بالمادة لا يجمع بحسبها  
 السابق واسبق في هو اركان ذلك بالسبق الزماني او بالسبق الدير في فالوجود التدرجي في افق الزمان  
 وبالقياض الى الزمانات يكون ذلك الوجود الذي هو حقيقة عينية من حيث هو وجود في الواقع وحضور عند المبدء  
 الحق لا يتناهي في وعاء الدير مرة واحدة وان كان هو نفسه في افق التقني والتجدد على التدرج والتناهي  
 انما اقوال ان له وجودين احدهما تدريجي والاخر غير تدريجي عن التدرج والافق الزماني ولكني اقول ان ذلك  
 الوجودية له باران يترتب عليها ان كان ذلك الشيء المادي الذي هو حادث زمني ويكون وجوده حيث  
 اذ الوجود من حيث نفسه هو بالوقوع في حد مخصوص من حدود افق التغيير كان حصوله لا محالة بعد ان كان  
 قد حصل في المادة بعدية يتخللها وجود البعد من وقوع القبل في افق الزمان واما لاحظ من حيث هو  
 حصول في وعاء الدير وحقق حضوره عند المبدء الحق لم يكن فعلية بعد وجود المادة بالفعل بعدية زمنية او غير  
 بل انما ذو المادة والمادة يكون بذلك الاعتبار يكون وجودها بالفعل متعينة ومرة وان كان في ذلك  
 الانما بالية ويزد في المادة متوقفا على وجود المادة ومنه اخرا عنه تاخرها بطبع لتعلقه بالمادة لا تاخرها بال  
 او بالدير كونه متنا في وعاء الدير من غير تخلل احدهما عن الاخر في الكون الدير وفي الحصول المحصور



جريان البرهان في المسألة كذا في المستفصل من غير فرق فاستبان ان الفرق بين القولين القول الاول ان الشاكلة  
 لا يسميها متبلا لاق المبعين من جهة مخصصة لا ينبغي ان يعنى اليه فضلا عن ان يعول عليه اما المتكلمون فلا يلتزمون  
 بالمعينة المبررة للمكانة فلا يتحقق الاختلاف المصغر لجريان البرهان عندهم اذ لا عدم الزمانية اعدام واقعية  
 على رايهم لا انما فيه كما هو مزعوم الفلاسفة قائل في هذا المقام فانه ما زلت فيه الاقدام قوي له فاذا انتم  
 قال في الحاشية وكان ان يقال اذا ضمننا اليها امورا اخرى وان كانت متناهية صادرا للعدد والاراض  
 الا من العدد والاصل بالعدد وزيادة العدد على العدد انما يتصور بعد الضم احاد المزيد عليه لان المبرر  
 لا يتقبل الزيادة اذ ليس ما دون العدد والادسا ط منقوصة على التوالي لان بين الواحد والثلاثين  
 بعد الثالث ليس الا الرابع وكذا في باقية المقابل للبدء وهي على تقدير اللانهاية محال فيجب ان يكون  
 انما هي بالمتناهية لا بالعدد اذ لا يتناهي العدد ووهذا النحو من التضعيف بمعنى ضم الاحاد الاخر الى الاصل  
 متناهية مما لا يزيل عند الاستقلال فينبغي ان يرا من التضعيف الاجمالي هذا المعنى وهو كانت لاتمام  
 المتكلمين المتناهي يرا وبالجمال عدم تعيين احاد المزيد عليه متناهية كانت اولاد معتبر كونه عقليا  
 لا بالعدد وجها لا فادنى انما يخرج عند تماثل كايه للتدبير وفقره من الممكن للاستلزام الاحمال  
 لا يثبت فعله على المترتبة بالاختلاف في زمان او ان يكون كيفية الانساق واستقام من الترتيب  
 لان جميعكم العقل عند حصول الزيادة في اياها فاستقام قدرها اليها ولو كان متناهيا لانتهاه وانتهى  
 المتناهي فيسقط على سائر الزيادة والاتصال على عدم تعيين الزيادة عليه العقل على الترتيب الزيادة  
 ومنه ان كان المراد بالتضعيف العقل الاجمالي للعدد الغير المتناهية انه سيكون في الاول  
 متناهي في نفسه فيفسد الاستدلال في جميع العقل ان يحكم بالتضعيف فهو عين الترتيب والادسا  
 بالمتناهي العقل وانسواء فهو وان كان كذلك فغير نافع ولذا قال المنس في الحاشية انما يجوز ان  
 التضايف فاحسنه المتناهي دون غيره وما قال بغيره من ان كل عدد ومتناهي كايه  
 فان قيل بترتبة من استراعى وكلما كان استراعى تعقيب التضعيف بالضرورة والابطال  
 كايه بترتبة من استراعى هو انه لا وجود لشي من مراتب الاعداد بل في الترتيب  
 الترتيب الاول فيكون لا سيما ان استراعى العقل لا يقف على عدد لا يتكلم بعده فيجوز ان يكون  
 موجود في غير متناهية بالمتناهي فيكون في الترتيب الثاني استراعى العدد الغير المتناهي لكن يمكن مراتب

بغيرها العقل تناسية لكن لا الى نهاية لا يتعداها فغاية ما يلزم ما ذكره امكان تضعيف مراتب الاحاد والمتناهي  
 التي ينسبها العقل بالفعل وهو لا يجدي نفعاً ولا خلف في الزيادة على تلك المراتب المتناهية ولا يلزم امكان  
 تضعيف العدد والغير المتناهي بالفعل الذي لا ينسب للعقل بالفعل واما انتشار انتشاره وهي المعدودات فليس  
 بانتهى اعي ولا لا تقضي حتى يلزم ما ذكره امكان تضعيفه وليعلم انه قال بعض الاعلام انه انما سقطة جواز تسلسل  
 المتعاقبات من جانب الماضي وانكره اريان البرهان فيها واما عدم جريان البرهان فلان سلسلة المتعاقبات  
 بنهايتها غير موجودة انما الموجود منها قدر متناه لان كل قدر وجد منها انما وجد بعد انعدام قدر موجود وقسمه  
 فاسلسلة الغير المتناهية المتعاقبة مجردة عن كبرية من القدر الموجود والمعدوم فلا يقبل التقسيم في نفس  
 الامر بعد ان يلزم هذا الاكتشاف الجوهري ان الذي لا تقار اذا تقدر بان تقول ان من شرطه ان يكون  
 البرهان المتعلق به يتبع بهما اي في الابدال المتناهية في احدى القطر فان سبب من سببها انما لا بد  
 لا يجب اجتماعها واذا لم يجتمع لا يجري فيها البرهان في كلامه وقدر فذاك من قبل ان المتعاقبة قائمة فانه بان  
 المتعاقبات موجودة في نفس الامر ودار السير بالمتعاقبة وتجدد الاقوال حتى لا تترك جريان البرهان فيها  
 لا يتعاقبها في دمار السير وتترتبها بالطلع واما جريان البرهان فيها فلان المتعاقبات تترتبها لما كانت موجودة  
 في دمار السير تكون معروفة للعدد بالضرورة فتكون قابلة للتقسيم فيكون عدد متناهياً متناهياً وهي العدد  
 سبب تلزم تناسي العدد ووبالحاجة اسلسلة الغير المتناهية وان لم تكن تمامها موجودة في الزمان كما هي في  
 تمامها في دمار السير والواقع قطعاً فيكون عدداً قابلاً للتضعيف فيكون متناهياً فلو جاز تناسي العدد  
 سبب تلزم تناسي المعدود وقابل في ذلك كمن بعد كونها موجودة في نفس الامر وانما تعلم ان القول بان  
 الدليل يجري في الامور الغير المتناهية لكن لا مستطاع بل بعد كونها موجودة في نفس الامر انما يتناهيها  
 انتشارها في نهاية الزمن والسخافة لان وجود الامور الغير المتناهية انتشارها في الزمان ليس له وجود في الامور  
 باسحققة فلا يجري انما البرهان في الدليل ان كون الامور التي هي مستوفضة للعدد موجودة بالفعل  
 او على تقدير عدم فعلية بالانكسار معروفة العدد فلا يمكن تضعيف عددها فلا بد لها من ان تتعاقب  
 وجود الامور الغير المتناهية المتعاقبة انتشارها فيها توهمه الشك كما لا يخفى على المتأمل في ذلك كما في الاجزاء  
 المتناهية في الكلام فيتم نقاشنا قال بعض المتقدمين في حاشية الرسائل القاطنة ان الاجزاء المتناهية  
 في الامور الغير المتناهية في الزمان لا يمكن ان تكون في الزمان المتناهي في الزمان المتناهي في الزمان المتناهي في الزمان

على من لا فهم سليم ان اجزاء البرهان في اجسام المتصل الغير المتناهية ليس اجزائه بل الاجزاء فيه اجزاء في  
 نفس المتصل تطبيق مبدأ المتصل الزائد على المتصل الناقص ولو كان وجود المنتشار كافيا لجران البرهان لنفهم  
 جريانه في اجزاء اجسام المتصل المتناهية المقدار ايضا كما لا يخفى على المتأمل في قوله اذ معروفها بالحقبة اذ علم انهم  
 قالوا ان العرض الواحد لا يقوم بالكثير من موضوع واحد لان لو كان قائما بموضوعين يكون له تشخصان في وجوده  
 فلا يكون واحدا بالمتصور فان قيل الاضافات المتكررة كالمواخاة والنجارة وغيرها قائمة بموضوع واحد بالاعتبار  
 قايما بموضوعين ليس بان يكون لكل منهما دفعة وتالها بالاعتبار بالمتنبيين بان يكون تشخيصا من مساوئ موضوعها  
 لها ونهاية كمالها به وبالمجملات الاضافات المتكررة لا تقوم بالاعتبار بالمتنبيين بان يكون كل واحد منها بالاعتبار  
 على تشخيصه بل انما قايما بمجموع المتنبيين في حيث هو كذا والاكثرة ظاهرة في ان التشخيص عليه تشخيص  
 في الالهيات المنتشرة قائمة باشتياك كثيرة لا واحد واحد منها العدد من قائم بافوق الواحد وزعم بعض المتأخرين  
 ان العدد حقيقة بحدته فلا يجوز قيامه بحد اشياء لانه حقيقة بغير حدة مائة فتوهم ان موضوع العدد بطبيعة العدد  
 انما تعلم انه لم يزل على استنتاج قيام الحاصل بغير الحاصل دليل بعد وايضا في ثبوت في محله ان العرض في تشخص  
 بموضوع واحد فالمتصور من جهة تشخيصات العرض فالهيئة الغير المستشخصة بينهما كايدي يكون تشخصا لاحد حتى يكون  
 موضوعا له وكيف يقال ان الاربعه التي احادها موزون في زيد وعمر وكبرو خالدين بها الاربعه التي احادها موزون  
 في اشخاص الانسان حتى يكونا ثمان الاربعان عرضا واحدا واذ لم تكن تلك وهي واحدة بينهما  
 فلا يكون موضوعها واحدا فيلزم القول بان موضوع العدد وهي عدة اشياء حتى تكون الاربعه التي عرضت  
 لزيد وعمر وكبرو خالدين في تلك الاشخاص والاربعه التي عرضت لاشخاص اخر الا انما هي حالة في تلك الاشخاص  
 فلا يكون موضوعا له وادراكه انما يكون متوقفا على الوجود المتولد ليس بينهما في مشترك ففلا يخرج حقيقة التشخيص  
 فكيف يمكن ان يقال ان موضوعها الحقيقة الزعم انهم الا ان يقال بانها مشترك مفهومة بوضعي بينهما وايضا العدد  
 مركب من الوحدات والهيئة البهرية ليست بجزء منها كما ان العدد في مقدره فيكون في مجموع محل الوحدات  
 فيشخصه ككافا فافلتت واحدة في زيد ووحدة اخرى في عمرو مثلا كان محل الاثنين شيئا وعمدا مثلا بان يكون  
 كل واحد واحد منهما فيكونا خالدين فيكون كما لا يخفى في قائل ولا ينبغي في قوله وانما هي الحقيقة مائة اذ علم انهم قالوا  
 ان التشخص لا بد له من علمه فيكون علمه اما الهيئة التي في بعضها المتشخص اذ بانها في بعضها ان يشخصه في ذلك  
 المتشخص في تشخص واحد لا في تشخص الالهية الواحد لا في تشخصه او الامر القائل في الالهية كالمشخص لا في تشخصه



[illegible]

بحسب الافراد على اثنين الاول كثرة الكل بحسب افراده التي ذلك لكل ليس عرضيا لكما يقال الانسان كثير بحسب  
 الافراد بمعنى ان افراده التي هو نوع لها كثرة والثاني كثرة الكل بحسب افراده التي ذلك لكل عرضيا لكما يقال  
 الكاثر بحسب الافراد بمعنى ان ما يصدق به عليه من الافراد الانسانية كثيرا ككثرة بحسب الاجزاء وان تهايزت  
 ان يكون معروضا معروضا للعدد لكن لا يستلزم ان يشترك الاجزاء في طبيعة ولا يستلزم عروضا للعدد  
 ان يكون بين اجزائه طبيعة مشتركة فانه يمكن ان يقال مثلاً زيد واحد والسواد واحد واما الانسان فذا كان  
 كثير بحسب الاجزاء معروضا للعدد وكما لا يخفى وليس بين زيد وبين السواد طبيعة مشتركة ولا مسلخ لانكار عروضا  
 العدد لهما كيف وكل منهما واحد قطعاً والواحدان هما الاثنان فقد عرّض لهما العدد واشترك مفهوم عرضي بينهما مع  
 عدم اشتراكهما في طبيعة جوهرية لا يجدي من ذهب الى ان معروضا للعدد طبيعة مشتركة مادية قطعاً او لا يلزم من  
 اشتراك اثنين في اشياء الوجود غيرهما من المفاهيم العامة اشتراكهما في طبيعة مادية كما لا يخفى واما الكثرة بحسب  
 الافراد فهي ان كانت من النواحي فلا يجب فيها ان يكون بين تلك الافراد طبيعة ذاتية مشتركة اصلاً فضلاً  
 عن ان يكون طبيعة مادية مشتركة بينهما كما زعم فان الشئ والوجود والمعلوم مثلاً كثير بحسب الافراد هي اجزاء  
 واعراض ولا اشتراك بين اجزائها والاعراض في ذاتي اصلاً وان كانت من النواحي الاول وحسب ان يكون تلك  
 الافراد مشتركة في ذاتي لكن لا يجب اشتراكها في طبيعة مادية فان اجزاء مثلاً ذاتي لما تحته وكثير بحسب الافراد  
 مجردات كالعقول وماديات كالاجسام والمجردات والماديات لا يشتركان في طبيعة مادية وكذا المجردات في نفسها  
 لا تشترك في طبيعة مادية وكذا الكيف جنس عال لما تحته وكثير بحسب الافراد مع ان الكيفيات القائمة بالمجردات  
 لا تشترك الكيفيات القائمة بالماديات في طبيعة مادية الا ان يقال ان التعلق بالموضوع في الاعراض بموجب  
 تناسب التعلق بالمادة فقد وضع هذا التفصيل ان ما زعمه بعض المتأخرين من كون معروضا للعدد والكثرة هي  
 الطبيعة المادية لا يصح مطلقاً سواء اريد بالكثرة بحسب الافراد او اريد بها الكثرة بحسب الاجزاء او اهما  
 وانما يشعر به كلام الشارح في الحاشية من ان الكثرة بحسب الاجزاء لا يستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة  
 فضلاً عن ان تكون مادية وان الكثرة بحسب الافراد يستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادية في غاية السخافة  
 اذ قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد مستيان لافرق بينهما في ذلك الحكم واما ذكر من انظر في  
 غاية السقوط اما لا فاعرفت ان عروضا للعدد وعروضا للكثرة لا يستلزم طبيعة مشتركة فضلاً عن ان تكون  
 مادية واشترك عرضي لا يجدي لان معروضا للعدد هو الذي يكون مثلاً الانتماء له وفتلوا انتماء عرضي الاحاد

لاهم منى المشترك بينهما الا لا يتحقق ذلك اعرضى الا بالعرض تحقيق تلك الاحاد المعروضة لذلك اعرضى على ان الكلام  
 فى ان عروض العدد يستدعى اشتراك طبيعته ماديه واشتراك عرضى بين اثنين لا يستلزم اشتراك طبيعته ماديه بينهما  
 والاما فيما فلان كون الكمية والجزئية اولاً وبالذات من عوارض الكم وان اشتبه بين جمهور الفلاسفة كونه غلط  
 فاحش لان الكم المنفصل هو العدد امر متزاعى لا يتحقق له فى الواقع وانما يتحقق لمشار متزاعى له من اوجه  
 التى هى التزاعية متصايق التعادى والكلمة والجزئية اولاً وبالذات هو متشار متزاعى ان والعدد نفسه اما انما لثبات  
 فلان المقدمة القائمة الكمية والجزئية من عوارض الكم حقيقة مستدركة لا يدخل لها حتى لو استقلت ثم الكلام اذ  
 دام ان الاجزاء تكونها كثيرة معدومة للعدد بالضرورة وعروض العدد يستدعى اشتراك الطبيعته بينهما بناء على  
 ما زعم هذا الكلام من الشرط ولا يخفى دقته ومثانته قوله ويمكن الاستدلال ببرهان التضاد آه المشهور فى تقرير  
 هذا الاستدلال فيما بين التوهم انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلومات على عدد العلل  
 لاننا لو فرضنا من المعلوم الاخير سلسلة لا يكون له مبدؤ ويكون كل جزء واقع قبل المعلوم الاخير علة لما بعده  
 ومعلوم لما قبله لزم ان يكون عدد المعلومات زائداً على عدد العلل بواحد واللازم باطل اما الملازمة فلان المعلوم  
 الاخير معلوم وليس بعلة فلو لم يكن للسلسلة مبدؤ لكان ما هو واقع قبله علة ومعلوم لا يفرق بين عدد المعلومات على عدد  
 العلل واما ان كان له مبدؤ فلا يلزم ذلك لان المعلوم الاخير يكون معلولاً لعلة والمبدؤ يكون علة لا معلولاً  
 فبينما بلان ويكون كل جزء منها علة ومعلوم لا يتساويان واما بطلان اللازم فلان العلل والمعلومات متضادان  
 لثمة تضاداً حقيقياً ومن لوازمها التكاثر فى الوجود فلا بد ان يوجد بازا كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكون  
 متساويين فى العدد بالضرورة وبالجملة التمس فى المتضادات يستلزم كون احدهما اضافيين ازيد عدداً من  
 الاخرى وهو بطل قطعاً واورد عليه بوجه منها ان معنى تكافؤ المتضادتين ان احدهما لا يتصل بدون اتصال الآخر  
 وهذا الاستلزام كونهما متساويين فى العدد كما فى الاسباب والالام نعم تعدد الوجود يستلزم تعدد الالهة اذ تضاد  
 الالهة الى ابن احد غير انها فيها الى ابن الاخر واما تعدد الابن فلا يقتضيه تعدد الاسباب فكذلك العلل والمعلوم حاصل  
 ان الاستلزام بين التكافؤ والتساوى غير مسلم فان محاذة كل لآخر يمكن ان يقع فى احد الطرفين المحاذاة اثنان و  
 يكون ذلك المحاذى محاذياً لهما كما فى الاسباب الواح الذى له اثنان فله خلق التكافؤ مع عدم التساوى ولا يخفى  
 سخافته اما اول فلان اليد تهت شاهدة بان التضاد لا يمكن ان يكون الا اثنان شيطان ضرورة انه نسبته و  
 لا يتصور النسبة الا بين اثنين فلا بد ان يتعد ويتعدى هذا الطريقين فلما معنى كون الالهة واحدة متغايرة

المبتدئين لان الاضافة تشدد وتكثر بتعدد الاطراف وتكثر يا واذ كان حال المتضاف كحقيقى بهذا فخص عليه المتضاف  
 المشهورى ايضا لان الاول خبر للثاني فلما يتصور ان يكون الاسب واحدا بالذات وبالاعتبار حينئذ لا ينهار  
 بل يتجدد الابوة ولو بالاعتبار بالقياس الى كل واحد من الالهة فالاب باعتبار ابوة لهذا مغاير لنفسه باعتبار  
 ابوة لذلك واما ثانيا فلا ناسلنا ذلك لكن لاسلم ان التكافؤ المستحق فيما نحن فيه  
 لك لان الكلام مبهنا انما هو في السلسلة التي كل واحد من احادها علته ومعلول الآخر فكل واحد منها معلول  
 لسابقه وعلته للاخرى فلا يخلو واحد من احاد هذه السلسلة عن علته ومعلولته بالقياس الى شتيين اصلا  
 فلا بد وان يتحقق في كل واحد من هذه السلسلة واحد منهما فيجب ان يكون بازا لكل علته ومعلولته فيلزم  
 تساوي احادها بالضرورة فلو زادة المعلولية على العلية لم يكن لها نسبة الى ما قبلها وبهذا الكلام فرسنا  
 معلولا فوق المعلول الاخير يلزم ان يكون معلولا بلا علة بالبيان المذكور مضى وانما حصل انه اذا جاز  
 وجود معلوليه بلا علية يلزم ان يكون كل واحد من احاد السلسلة معلولا بلا علة وهو ضرورى ابطالان  
 ومنها ما بينه الشان بقوله وفيه نظره حاصله ان المعلولية الاخيرة انما قلنا ان العلية التي هي فوقها  
 فما يجازى مساوية المعلول الاخير هو علية علته وايضا يجرى معلولية هذه العلية معلولتها وبهذا الى غير نها  
 فلا يلزم تحقق المعلولية بلا علية قلنا انها واجاب عنه بعض المتقنين في حواشي شريح المواقف بان اللازم  
 هو زيادة احد المتضايفين على الآخر ولزوجه بين قانا تعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه  
 الى غير النهاية علة ومعلول فيلزم زيادة المعلولية على العلية واعتبر من عليه الشان في الحاشية بقوله  
 ان قيل ان لزوم الزيادة بين قانا تعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه الى ما لا يتناهي  
 علة ومعلول قلنا انما يلزم الزيادة باعتبار علية ما فوق المعلول الاخير مع معلولية التي هي غير متناهية  
 لها بل هي انتمية بالقياس الى هذه العلية وبهذا في كل فوقاني واذا لم تعتبر مع تلك الاجنبية بل مع متضايفها  
 فلا يلزم الزيادة فلزمها مع اعتبار الاجنبى لايبنا في بالمتضائية المتضائف من التكافؤ وجودا وعلانا في الواقع  
 لا يقال بعد ثبوت المساواة بسبب تعدد بين المتضايفين نقول ان عددها متساوية في ما فوق المعلول  
 الاخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضايفين بمتضائفه الاخر فيبقى في المعلول الاخير معلولية لا يكفى لها عدد  
 فيلزم منه ان يتحقق شئ من المتضايفين في السلسلة المفروضة بدون متضائف الاخرى فلا يكفى في  
 في الوجود ايضا وان لم نقدر على تعيينه فلا اشكال في ان الكلام في تطبيق احد المتضايفين مع المتضائف الاخر

بل في عدد واحد مع عدد الآخر مع قطع النظر عن كونه مضاعفاً أو لا لاننا نقول لا ريب في ان الكلام في تطبيق  
 احد المتضامين مع الآخر مع الاخر مع قطع النظر عن كونه مضاعفاً فلا نسلم الاستحالة في التزام اكثر المتضامين  
 اذا تساوى والكاف في العدد من لوازم المتضامين من حيث هما متضامان فيجوز ان يكون عدد واحد منهما  
 ازيد وعدد المعطى ايات نقص فيما فوق المعلول الاخير وجود واحد من كل منهما واحد من الآخر لا يقتضي  
 التساوي لان عدم تناسلها يقتضي ان لا يثبت التقاطع الى حد سواء كان احدهما زائداً او لا الا ترى ان  
 الشهور اكثر من ايامها مع ان ايامها لا تقف في التطبيق مع الشهور الى حد غاية الامر ان مرتبة التزام  
 الايام في فكرنا لا تتساوى مع فكرنا في الامور الغير المتناهية لا تشعشع بالزيادة والنقصان بالتناسل الى نظائرها  
 لانها من لوازمها من حيث التساوي وبعين المحي وندم يمكن الحكم عليها بالتساوي مطلقاً من حيث  
 عدم التعلق بالتطابق بين احادها الى حدود مرتبة قويم الكل اعظم من اجزائه في التساوي مسلم لا في غير المتناهي  
 فلما نعلم اكثر البراهين في التطبيق والتساوي وغيرهما فيجوز ان يحكم بينهما بالتساوي بعد انقضاء المعلول في الاخر  
 ايتها اية كما يحكم به فيما فوقها فذكر انتهت وانت تعلم ان هذا الكلام مع هذا التطويل خال عن المحذور ولا يتفصيل  
 لان تساوي عدد المتضامين من اجلي البديهيات كيف ولا يجوز من له ذاتي فهم ان يوجد فرد من العلية مثلاً  
 بدون متفاد على تقدير عدم المساواة في العدد يلزم ذلك بل يلزم على هذا ان يكون معلول واحد متضام  
 لعلينتين او علية واحدة متضامة لمعلولين وهو باطل قطعاً فالقول بان اللازم ان يكون لكل متضام متضام  
 وهو متحقق لان المعلول الاخير له علة وهكذا وانما التساوي في العدد فكلا في غاية السخافة وبالعجلة كل واحد  
 من احاد هذه السلسلة لا يتجاوز عن علية ومعلوليه اصلاً فلا يتجاوز عن هذه السلسلة عن تدينك العنيتين  
 فلو وجد في واحد من هذه السلسلة واحداً منها لم يتفهم هذه السلسلة اصلاً فيجب ان يكون بازار كل معلول  
 علية وبازار كل علية معلوليه فيلزم تساوي عددهما قطعاً وهذا مع كونه بديهياً قد صرح بعض الحكماء في بعض  
 المعاني حيث قال كما يجب ان يكون بازار كل متضام متضام الآخر لا يجب ان يكون اعداد  
 اعدادها مساوية او افرقة واللازم وجود بعض احادها دون الآخر ولا يفتح ايضا قول من قال ان  
 التساوي يلحق على اثنين احدهما تطابق الحدين من الطرفين والثاني في راسب الكمين حيث لا يتقاربان  
 والاول لم والثاني لا يوجب التساوي لان وجوب مساواة اديا حرة في نحو الوجود الذي يوجب  
 البرهان والتفصيل بطريق احدين ام لا والحاصل ان الشك في اطلاقه او ان كان في المتناهي او في غير المتناهي

يستلزم التساوي بالضرورة فانه عبارة عن وقوع كل منها بخلاف الآخر بان يستحيل وجود كل بدون الآخر وهو  
مستلزم للتساوي. الا لازم وجود واحد منهما به وان الآخر هو ميتا في النكاح فلو كان الغير المتناهي متناهيا  
في نفس الامر لكان النكاح في غير مع المتناهي فلو زاد واحد من احاد المتناهيين كالحلول الاخير مثلا على  
احاد المتناهيين الاخرى هي الامانة يلزم اجتماع المتناهيين بل المتناهيين اعني التساوي وهو ممتنع في نفسه  
الاطلاق فما قيل انه ان اريد من وجوب النكاح في المتناهيين ان يكون بازاكل متناهية متناهية كذا  
فستلزم ان لا تسلم ان غير متحقق فيما نحن فيه فان كل معلول له علتان وان اريد ان لا بد من التساوي في العلة فستلزم  
وجوبه في غاية السخافة والسقوط لما عرفت انه لا بد في المتناهيين من التساوي في العدد وله كذا متناهيان  
تصانيفها البيان ان قول الشارع في النكاح في النكاحية وانه ان الامور الغير المتناهية في غاية الوترية  
لانه اذا فرض وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر فيحكم عليها بالاحكام النفس الالهية لا بحالها  
الزيادة والنقصان والتطبيق بين الاحاد والاشكال مكملة وبديهة قولنا الكل اعظم من اجزائه  
سواء كان في المتناهي او في غير المتناهي غير خفي على من له ادنى سكة من ضرورة ان الكل عبارة عن اجزائه  
شيء زائد ففي الكل لا بد وان يكون مرتبة لا يكون بخلافها مرتبة في اجزائه وهو معنى الزيادة والنقصان فيقيم  
البرهان بلا ارتباط وان قيل زيادة احاد المتناهيين على الاخرى فلما يلزم لو كانت السلسلة غير المتناهية من  
جانبها واحدا وانما لو فرضت السلسلة غير متناهية من الجانبين فلما يلزم ذلك ان كل معلول في تلك  
السلسلة متناهية كفة لا يمتد التي قبله فالمعاولية التي في المعلول المعين الذي اخذ منها السلسلة متناهية كذا  
للعلة التي في العلة التي قبله بلا واسطة ولم يجز وليس شيء من احاد السلسلة غير موصوف بالعلية فلو انما  
لوجود المعاوليات على عدد العلويات حتى يستدل بها على اطلاق النكاح المستلزم لاطلاق المتناهيين  
ما اذا كانت السلسلة متناهية من احد الجانبين فانه يتوقف المبدأ بالمعاولية فقط او بالعلية فقط وسائر الاحاد  
موصوفة بها فيزاد بها على الاخر فيدخل النكاح بينهما واصل ان فلاحته البرهان الاستدلالي بل هو  
زيادة احد المتناهيين على الاخر الى التقدير المتناهي وهو الاوجه الا اقرض الالات من جانبها  
يقال لو فرض ان السلسلة غير متناهية من الجانبين فلما يلزم ان المعلول معين معلولية ولا ريب ان  
تلك المعلولية انما توجد فيها قبل فني هذا المعلول معلولية محضة بالنظر الى تلك الاوساط بخلاف الاوساط  
في هذا المعلول معلولية بلا معلولية احدهم اعتبار معلولية لما تقتضيه في هذا المقام ومنها ان العلوية والمساوية

عند بيان هذا البرهان انما يتبين اذا تخلفنا غير متعينين وهذا لا يكون في الخارج ولا في الوجود والذهني التفصيلي ولا  
 الاجمالي الا اننا نرى في هذا تخلفا واحدا على العلية والآخرة المعلولية والجواب ان العلية والمعلولية وان كانتا متعنتين  
 لكنهما ليستا متعنتين صريحتين بل لا بد لهما من اشتراك في نفس الامر فيكون الارتفاع بينهما في الخارج  
 انهما في اشتراكهما في كونها بحيث يصح ان يتزعزع عنها العلية والمعلولية ولا بد من كونها في هذا الارتفاع  
 ونسألهما فيهما واذا فرضت السلسلة غير متعنتين يلزم زيادة احداهما على الاخرى باعتبار هذا الارتفاع وبما جعلته و  
 لا بد من التساوي في اشتراكهما على هذا التقدير لا يفتي المساواة في المنشأ ضرورة ان كلاهما فوق المعول  
 الا في اشتراك اشتراك العلية والمعلولية الا في اشتراك الاشتراك فقط ومنها ان اجزاء هذا البرهان  
 في المتناقضات غير صحيحة لان وجود العلية والمعلولية يتوقف على وجود الامور الموصوفة بهما متعارضة متعينة لوجود  
 المتناقضات ولم يتحقق في الخارج ولا في الوجود واجيب بان في هذه الصورة لوجود الامور الغير المتعينة ولو  
 تميزت في اقسامها واداء المتناقضات على الآخر في الوجود والتدريج وذلك ايضا محال كما في الوجود والاشياء كغير  
 ذلك في اشياءها في كل نحو من اشياء الوجود بداهة ومنها ان هذا البرهان كما يجري في الماضي يجري في المستقبل  
 ايضا لانها غير متعنتين في الوجود والتدريج فلا فرق فالجواب ان احدهما مستلزم للآخر في الآخر ايضا ان  
 عدم التناهي في الاستقبال مسلم عند المتكلمين ايضا وفيه ان المتكلمين قائلون بعدم التناهي في الاستقبال  
 بغيره وانفسه عند ادائه لانه يوجد بالفعل بل ذلك مستحيل عندهم لانهم الوجود الذي اثبتته  
 العملقة فتأمل في هذا المقام فانه فضل فيه الافهام في الله وقد يستدل ببرهان الخشبات آه هذا البرهان  
 قد ذكره صاحب الاشراف في كتبه وسماه برهاناً عرضياً قال شراح التلويحات العرضي واللاوي استعملها  
 صاحب الاشراف في حاشية مواضع ولم يبين مراده من نفي اللطيفين ومعل مراده بالعرضي البحث الذي حصل  
 بنفسه وباللاوي ما اخذ من الكتب وتقرير هذا البرهان حسب ما قرره ان ما بين المعول والاخر وكل معلول  
 واقع قبله بمرتبة متناهية وبين كل علة واقعة في السلسلة اما ان يكون تناهيا او لا والتناهي محال لا يتناهي  
 حصرا لا يتناهي بين المتعنتين والا اول مستلزم للتناهي السلسلة لان المجموع لا ينفك عن اجزائه  
 المتعنتين بينهما علة ما من تلك العلة الا بواجب الزائد على المتناهي فانه تناهيه قال صاحب الاشراف  
 في البرهان ان يتناهي الى حد من لا حد له لم يملكه ذلك لان العلة او كانت متناهية في العلم ان ما عداها  
 لا يملكه منها وواقع بينهما وبين المعلول الاخر وما على تقدير عدم تناهيهما كما فيا نحن فيه فليس يظهر هذا المعنى فيه

اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا وقلها على اخرى فلا يتصور الاختصار لكن صاحب القوة اعلم ان  
 هناك واحدة من العلل وان لم يتبين عندنا ولم يمكن للعقل ان يثبت اليها اشارة على اثنين وتلك الواحدة  
 مع العلول الاخير محيط بها كما قال المحقق الدواني هذه المقدمة اعني وجوب توسط الكل بين المبدؤ وواحدة من  
 العلل ليس احدى من المطالب حتى يثبت بها ايئنه به عليها بل تكا وتكون عينه اذ لا معنى للاعتناء الا احاطة النهاية  
 وليست شمرى كيف يجزى الخفاء في هذا المطالب مع جلاء تلك المقدمة ويمكن ان يقال ان المنهية تنافي لما بين  
 بالضرورة والمنهية عليه تنافي اكل بعد زيارته الا بقدر تنافه والاول احدى كما لا يخفى في الله وفيه نظر آره  
 ان هذا الحكم على الكل بما حكم به على كل واحد ويجوز ان يكون حكم الكل غير حكم كل واحد قال صاحب القضاة اذ كانت  
 حيثيات او اعداد موجودة مرتبة بالطبع او بالهبة او بالحيلة او بحركات او ازمته موجودة مرتبة بالحدود والاشياء  
 ومسافات او نقاط موجودة او مرتبة في الوضع فالعقل الصريح يحكم انه اذا كان ما بين حيثية ماوية حيثية كانت  
 وما بين واحد اتي واحد كان وما بين هداى هداى كان او بين آى ما بين آى آخر من الالات ايا كان وما بين  
 ونقطة اخرى ايا كانت لا تنافي فقد لزم ان ينحصر عديم النهاية بين طرفين حاصري الترتيب وذلك امر ضرورى  
 البطلان ومن الضروريات الاوائل انه ان كان بين كل واحد من تلك المرتبة واما مرتبتها كان على الانفراق  
 الشمولي في الحائط الاجامى ليس يمكن ان يقع اللاتناهي فالحل ايضا تنافه تنافه ولا تنوهم ان هذا الحكم على الكل  
 اجمالى بما حكم به على كل واحد من الاعداد وقد تكذب كما قيل كل واحد واحد من الاعداد هذا المقدار دون الذراع  
 وربما يكون مقدرا او الكثر فتبادل الحكم كلا من الاعداد المرتبة ويكذب على الجملة بل يجب ان يعقل انه حكم  
 اجمالى على الترتيبات على الاستغراق العمومى بغير تقييد حيث يجب ان يتبادل الجملة كما لو قيل ما بين هذه النقطة والآخر  
 دائرة لنقطة الفرض او توجد في هذا المقدار دون الذراع فهذا المقدار دون الذراع فانه اذا صدق الحكم على الانفراق  
 الشمولى كان المقدار بجملة دون الذراع وكما صح على الاستغراق الشمولى ان من مبدؤ سلسلة ما الى اى ما بلغه  
 الترتيب فيها دون الاربعةين فقد صح تنافه ان جملة السلسلة دون الاربعةين فاذا صح على الاحاطة الاستثنائية  
 ان من مبدؤ السلسلة الى اى ما بلغه الوجود وحصره الترتيب فيها تنافه فقد صح ان السلسلة حوتها تنافهية بالضرورة  
 القطرية والقانون الضابط ان الحكم المستوجب الشمولى لكل واحد واحد اذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الاعداد  
 مطلقا منفردا كان عن غيره او ملحوظا على الاجتماع كان منجب ذلية على المجموع اجمالى ايقه من غير اتمروا وان  
 بكل واحد واحد بشرط الافراد كان حكم الجملة غير حكم الاعداد واعترض عليه الشارح في استحسانية بانه ان اراد يقول



الى اى ما بلغه الوجود والترتيب اعم من الواقع بين الحثيثين فالحكم الكللى هو ان اريد كل ما وسيد بين الحثيثين فلا يلزم  
 تناسلهم اجماعا وان استدل بتناسل كل واحد من حثيثين على تناسل الكل فيرد عليه ان حكم الكل لا يفردى  
 انما يستلزم ان كل المجموعى وان استدل بان من مبدء السلسلة الى اى ما بلغه الوجود والترتيب فيها تناسل على تناسل  
 الكل فتكون نتيجة هذه القضية ممنوعة وان قيل ان هذا ليس قياسا للكل المجموعى على الكل الافرادى بل هو استدلال  
 بالكل الاول بان في المجموع مجموع ما بين الحثيثات وكل ما بين الحثيثات مجموعها فمناها فهذا المجموع مع تناسل  
 بقاى ان اريد المجموع المتناهي في الكبرى فالحد الاوسطا غير مكرر والا فالكبرى في حيز المتناهي فتأمل ففى ذلك وقد  
 قد مر ان نتيجة ما يفيد ان اللازم من هذا البرهان على تقدير كونه صحيحا هو وجود ما بالذات بدون ما بالذات وهذا  
 اللازم وان كان بين الاستحالة لانه ليس ما بين استحالة من المدركين وقد ذكرنا في جم غفيرة من الحكماء الى  
 بقرينة وجود ما بالعرض بدون ما بالذات حيث قد ذهبوا الى قدم العالم وتوقف كل حادث على حادث ففسده  
 الى النهاية ولم يدرى احد من البلية والصبيان الى تجزئته ودر فلا يصح تعاقب استحالة الوجود بالذات وجود  
 ما بالعرض بدون ما بالذات قال الشارح في الحاشية ولا يخفى عليك ان البرهان يفيد تحقق ما بالذات كما ثبتنا  
 في الامور المتناهي لذاته في سلسلة احوالاته لا يفيد وجود الامور الغير المتناهية مطلقا كالمعدات والاشياء اذا  
 والاشياء والاشياء انتهت وهذا الكلام في غاية السخافة لما يفيد ان هذا البرهان كما يفيد اثبات انتهاء سلسلة احوالات  
 الى وجود ما بالذات فكذلك يفيد انتهاء سلسلة المعدات والاشياء الى معد وشرا لا يكون متوقفا على معد  
 بشرط سابق فانه لا يكون متوقفا على معد وشرا سابق عليه فانه حادث لا محالة فاما ان ينتهي سلسلة  
 الى احدث في تاريخ المبدء الى حادث لا يكون قبله حادث بل يكون ذلك حادثا فانه ما من الله تعالى بالاشياء  
 وهو حادث فافيد ان سلسلة المعدات متناهية ولا يكون سبيل الى تناسل المعدات والاشياء ولا ينتهي سلسلة  
 احوالها وشرا الى حادث كسب بل يكون كل حادث مستندا الى حادث قبله لا الى نهاية فيكون كل من احوال  
 ما بالعرض متوقفا على سابقه وموقوفنا عليه لا يكون شى منها ما بالذات ففيلزم من تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات  
 ولا يكون القول بانتهاء السلسلة الى حادث يكون مستندا الى الواجب تعالى بالاشياء حادث حتى يكسح تحقيق  
 السلسلة الى الابد استنادا الى الواجب سبحانه لان ذلك خلاف المذموم وان لم تنته السلسلة الى  
 الواجب وان كان بانتهاءها فلا يكون موجودا لان الممكن لم يجب لم يوجد لا يجب ما لم يتبع جميع اشخاص  
 ما لم لا يتبع جميع اشخاص ما لم يستند الى الواجب بالذات فقد لاح ان هذا البرهان كما يبطل لا تناسل

اجماعا على ما قيل لا تتأخر المعقولات والشرايط فيقال لا يخطئ فقال المفسر لا يعلم  
 المتصوراته فقال الشيخ في التفسير ان المحرر لا يقتضيه بالبرهان والحق الاول هو ما قيل ان يكون  
 المحرر واما ما قيل ان يكون الاكبر والاولى بالحق الاول هو ما قيل ان يكون الاول  
 لوجوده كونه انما هو الاول في المعقولات والاول في البرهان والاول في البرهان واما  
 فصل في ما قيل ان لا يكون الاول في البرهان والاول في المعقولات فاما ما قيل ان لا يكون  
 الانسان قدامه انما هو الاول في المعقولات والاول في البرهان والاول في البرهان  
 فلو قيل ان الانسان الاول في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان  
 وهو في المعقولات الاول في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان  
 انما هو الاول في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان  
 النوع الاول في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان  
 فهو في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان  
 من غير ان يكون الاول في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان  
 حقيقيا فهذا هو الاول في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان  
 فيكون الاول في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان  
 واحد واحد فكذا هذا وان لم ينفذ في شيئا من ذلك لم يكن له وجه في ما قيل ان يكون  
 الاول في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان  
 يكون هذا هو الاول في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان  
 بين هذا وبين الاول في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان  
 ثم قال ويجوز الامر في الحقيقة الى ان يكون الاول في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان  
 منقول الى ما بين الشيء وبين حقيقة ذاته وهذا مما لا يمكن ان يكون له وجه في ما قيل ان يكون  
 قول مفسر والحق في الحقيقة من اولها واما ما قيل ان يكون الاول في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان  
 طبعنا ان يكون الاول في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان  
 لما كنا نعرف ان قول مفسر اولها واما ما قيل ان يكون الاول في المعقولات من غير ان يكون الاول في البرهان والاول في البرهان

المتفصل الذي به هذه الحالة وبهنا شيء آخر وهو ان صاحب الصفة يجب ان يكون  
 عند قانون في معرفة احد الجمع واحد النسيب الصحيح كما يجب ان يكون عنده  
 قانون في معرفة القياس الصحيح فكان ان القياس لا يبرهن انه قياس الا مع ما يبرهن  
 بغير ائتمار القياس كالمعروف ويجوز ان يكون على ذلك القانون والاستيعاب ذلك  
 القانون لا يعمل بالقائس لا يقول ان هذا قول من مثله كذا فيكون قياسا لا ايا  
 لا يقول عنده قول كذا فيكون هذا هذا الشخص كلامه في الفصل الثاني من رابعته  
 بر ان الشارح المراد بقوله الحمد لا يكتفى به بالبرهان ان العقل احد اعيان تصور الموجود  
 بالكنه لا يستعمل بالبرهان وحاصلها امتداد اعم الكتابات المتصور من التصاديق والحق  
 انه لا يتم دليل على تناسخ الكتابات المتصور من التصاديق اذ العقل يجوز ان يكون طريق  
 فكري لا يقتضي شارة والجهول المتصور من معلومات تفهم لقيمة واما لا تتلخ  
 النيزي فحق لا ريب فيه ضرورة انه غير وارفع وبالسجدة ان تصور اعيان بالبرهان مثلا  
 تصور بتقدير الانسان بالقبول بالقبول من القضايا لم يتم على اتقانه دليل به فستدل  
 قوله ان المقصود آه قال في الحاشية اشارة الى ان المراد بالمعروف في اعمده  
 بالغير تصور الشيء اعيان الكتابات للجهول المتصور من المعنى المتعارف وهو ما يميل  
 على الشيء لا فائدة للتصور والا لا يتم الدليل انتهت يعني لو اريد بالمعروف المعنى له بالمع  
 المتعارف كان اللازم هو ان التصاديق ليس بمعرفة وليس هو المدعى بل المدعى ان  
 التصديق ليس بمنه للتصور وانما ان من يجوز حصول الكنه من المباني لا يتم  
 متفهم بالتصور بالكنه في الذاتيات ومنه تصور بالوجه في العرضيات قال بعض فكري  
 كلام المدعى متفهما على التام ان التحديد كما يصح بالاجزاء الذاتية يصح بالاجزاء الخارجية  
 فان الشيخ قد مررت في المباحث المشرقية ان التحديد يجوز في الاجزاء الخارجية  
 تمام قد مررت في اجزاء الخارجية تصور بالكنه فالشيخ انما افاد المعروف  
 في الذاتيات والافعال واجاب عنه الاستدلال بالامانة التي قد بان مجوز في الاجزاء  
 الخارجية قول على ان القيمة المركبة لثروتها ان الشيء يكون اجزاء واما التحديد بواحدة



التزوية ما قاله الحرف والسرف حتى لا يبالوا به ولا يفتقدوا كذا العلم ان والى انما تتنا وتبين لا يبالوا  
 وتفتقر الى ان لا تلتزم بها السلام ثم بالفتنة والمكر ثم بالعرض ولا يكون انما هو القصور و  
 التفتت الى ان يكون ان يكون انما هو كذا من الان ثم سيجوز ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 لكن لا يبالوا به ولا يبالوا به الى ما طاع انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 مع بعض التفتت الى ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 من التفتت الى ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 لا يبالوا به ولا يبالوا به الى ما طاع انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 يمكن ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 وهو كذا انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 موجودا انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 لا يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 غير ممكن ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 بالفتنة وهو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 كما في كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 للتفتت الى ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 واحدة فتكون ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 كان انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 فباعتبار ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 وجوز ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 وانما ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 التي تفتت الى ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 من التفتت الى ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا  
 واما ان يكون ان يكون انما هو كذا ان يكون ان يكون انما هو كذا

او باردة والى قياسه الى المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 يعبروا اما ان المسمى رتبة او صفة او غير ذلك من اقسامه لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 الى ان يعلم ان ذلك من اقسامه المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 حتى انه لا يخفى على الوجود الذي في المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 من حيث هو مسمى بل من حيث هو مسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 ذلك مما لا يخفى على الوجود الذي في المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 بوجوده الاول انما هو الذي في المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 وعنده وانما في المسمى الذي في المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 فليس له دخل في المسمى الذي في المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 عليه شئ في حالته وجوده وعنده فلا يخفى على المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 في ذاته او في حاله فليكون المسمى هو المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 انه قد اعترف بان المسمى كثير ما يقع بالشيء الذي في المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 بوجوده الذي في المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 في الذين لم يسموا متصفا اليه حتى لا يسموا شيئا كما ان المسمى هو المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 في الذين لم يسموا متصفا اليه حتى لا يسموا شيئا كما ان المسمى هو المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 الموقع للمسمى ولا ان يكون شيئا من المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 بان المسمى هو المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 بخلافه انما هو الذي في المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 الواقع في المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 لا يمكن الاشتغال من معنى مسمى الى المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 المسمى وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى  
 وما يترتب عليه هو له يجب ان يكون له ما يترتب عليه وان قيل لا فلهذا لا يقال ان المسمى هو المسمى

شئ باعتبار لا يفيد حصوله مع عدم ذلك الاعتماد بالبرهان علم ذلك الوجود و  
 العدم واحدا في افادة التقديرات بان يكون ذلك المعنى محسوسا تشكلا في الزمان  
 متناهما لحدوث ذلك التقديرات سوار وجار ارتباط ذلك المعنى ايضا باو سئلها اولم يجر  
 فلا يقع بالمفرد الذي مفاده واثره مظهر والنفس كناية من غير تعيين احد الاعتبارات  
 سوار كان العقد عليها بسببها بان يحل عليه وجوده في نفسه او عليها مركبا بان يتغير  
 وجوده على حال تعلقه بالغير بالوضع او يحل الاثر في ان الاثر من وجهه  
 تعلقه بالافرد والاكسب بالغير ثوبا الاكسب بالافرد والاكسب بالغير ثوبا وان لم يتغير  
 كك لم يتغير خلاصه افادة المفرد والتقدير فانه باعتبار نفس وجوده في الزمان  
 غير متغير احد هينك الاعتماد بين لغيره وهو الشئ الذي هو الوجود في نفسه  
 واعلم ان صاحب الافق المبين قد استعمل في بيان كنهه على هذا المذهب  
 قال ان المعنى الواحد لله الوجودية الوجودية لا تتغير الا بالغير الذي هو الوجود  
 متناهما في ان المعنى الاجتماعي والاعتماد على سبيل التبادل بان يكون تعلقه بالغير  
 بها وبالجملة لا فرق في هذا الحكم بين ان يكون الاعتماد واحدا او متعددا او طبقة  
 نوعية او جنسية او غير ما من الاعتماد الكلية وذلك لان الاعتماد على الوجودية  
 الا انما يعلقه عليه بخصوصه بالضرورة او اذا كان كذا احد الامرين او الامور  
 كاتيا في حقيقة كذا ان السمة بالحقيقة هو القدر المشترك الاكل واحد لهيئة فلا توجد  
 في العامة فتقول ان كان في الحقيقة احدى شيئا والباقي من جنسها فذلك في  
 تعلق الطبيعة الاجتماعية فلم يتغير شي بالآخر من شي بالوجود وانما هو ان  
 لم يكونا في نفس واحد اياها فذلك في الحقيقة بل هو تعلق كل منهما فلا يكون شيئا  
 شيئا كاتيا في الحقيقة المعقول بخلافه السمة الاجتماعية للامور الاجتماعية فلا توجد  
 ذلك فيها بل هو ان يكون واحد في الحقيقة فذلك في الحقيقة وذلك لان التعلق  
 يتغير من ان يكون في الحقيقة شيئا او في الحقيقة شيئا او في الحقيقة شيئا  
 والباقي من جنسها فذلك في الحقيقة المعقول بخلافه السمة الاجتماعية للامور الاجتماعية فلا توجد

ان يكون واحداً شخصياً هو بمفهومه مفيد لوجوده فلا يجوز ان يكون امران كل منهما  
 بحد ذاته لوجوده ابتداءً كما كان مفيداً لوجوده امر شخصي اخر يلزم ان يكون العللة العامة  
 كجزئي حقيقة امر كلياً هو القدر المشترك بين ذواتك الامر بين الجملة واما اشتراطاته  
 يجوز فيه ذلك واللازم لا فساد فيه هناك واما الطبيعة الواحدة النوعية او كجسدية  
 فكما يجوز ان يكون القدر المشترك بين عدة امور شرطاً لها فيكون مشتركاً في كل منها  
 مشتركاً في الشرط باختلافه بل كان مشتركاً في قدر مشترك مشتركاً في الدالة ومفهوم  
 وهذا في قوله فالطبيعة الواحدة النوعية مثلاً لا تستند الى طبيعة واحدة سواء كانت  
 نوعية او جنسية او تعاليمية غير ان يدرج تحت جنس او نوع بامكانه والسيره ان  
 السيرة والشيخ هو على ما صرح بان الواحد بالذات لا يستند الى علل مختلفة بالذات  
 فيظهر ان استماع الكشاف التام من التصديق وبالجملة باوجه تأمل و  
 بالجملة ان طريقة الشيخ هي ان الله سور لما كان مكثراً من الظهور امتنع اكتسابه  
 من التصديق والا لكان النوع الواحد مستنداً الى علل مختلفة بالنوع والاعلى  
 ما حتمناه فلانه يلزم ان يكون ما يكتسب منه الظهور بالحقيقة هو مجرد القدر المشترك  
 بين نوعي الظهور والتصديق وهو مع مساوٍ يستلزم استثناء النوع في وجوده  
 الى مجرد طبيعته كجنس والاضداد ان يكون بين السلك والعلل مناسبتة  
 وتوافقاً لا يكون لها تلك الخصصية مع غيرها بالضرورة والامكان صدور  
 عن غيرهما ترجيحاً بالمرجح فيظهر المطلوب بتدبر على ان التصديق هو ادراك  
 اذعان في النوع النسبة بحسب نفس الامر فما يترتب عليه يكون اذعان وقوع  
 النسبة تلك النفس المفهوم الذي لا يتصور فيه المطابقة واللامطابقة فهذه تلك  
 ولا ينبغي على من ادعى مسكناً ان يعلل ما ذكره مستقلة بوجهة اما اولاً فانه انما  
 من المصادرات وليست بالامانة العلمية واستلزام استدلاله من جعل الى مبدءها  
 هو اذا كان ذلك السبب من الفاعل واما الشرط والظهورات فلما نزلت  
 في هذه اعتبارها الواحدة فيها وقد صرح الشيخ في التمهيد بالبيان





المطابقة أو الالفاظ معتبرة في حقيقة التصديق بخلاف التصور فهناك تقيقتان متباينتان لا علاقة لاحدهما بالآخر  
فكيف يمكن تقيس احدهما من الاخرى اذ لا بد من المناسبة بين الكاسب والمكسب وقد عرفت ما فيه من ذكر قال في المص  
والسبب لا يكون انه اعلم ان منع كون السبب كاسبا وتجويزه معني على اختلاف الاصطلاح فمنه ما في التعريف  
مجموع الحركتين او الحركة الثانية فقط منع كونه كاسبا ضرورة ان الترتيب من لوازم الحركة الثانية ومن قال  
انه يكفي فيه حركة واحدة هي الحركة الاولى فليس الترتيب من لوازمها عنده بل بالملاحظة ما في الالفاظ المناسبة للطلوب  
كان في تحصيله لا ريب ان هذا القدر متحقق في السبب اسما حصل في الذهن اذ اريد منه الانتقال الى مجهول مركبا  
كان اوليها فما في النزاع الى اللفظ قال بعض الاكابر انه لا يحصل الا على طريق منها ما يحصل على طريق  
بلا مشقة ومنها ما يحصل بعد المشقة بان يوضع المطلوب المشهور به بوجه اول وثيقل الذين منه تفهمها للمباني مستوردا  
فيها حتى يوصلها الى حقيقة ثم ينتقل منه الى المطلوب ومنه ما يحصل بان يحصل معان وانتقل الذين منه الى  
معان آخر كما اذا تصور الدخان وانتقل منه الى النار فان جعل النظر شاملا للفظين الاخيرين فلا مشبهة في جريان  
النظر في السبب والمباين والاعم والاخص وان صطلح على انه عبارة عن الترتيب فلا ريب ان السبب لا يصلح كونه  
كاسبا في له اي حيث يفيد آه قال السيد المحقق قد في شرح الاما وقفه الحق ان التعريف بالمعاني المفروضة  
ما لا يخفى ويكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المتيقن الذي هو معنى سبب وليس يتلزم الانتقال الى المطلوب  
من غير حاجة الى قرينة الا انه لم يفيد باللفظ التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن للمعاني والاختيار فيه بغيره ما دخل  
فلم يلقوا الى وجهه وانظر بما هو معتبر في المركب وهذا التحقيق ما نقل عن ابن ميمون ان التعريف بالمفروضة خارج و  
قال قد في موضع آخر ان من جواز التعريف بالمعاني السببية فلا ان يلزم ان المعاني السببية قد لا تكون المحوطة  
قصدنا فاستحضرت ولو خطت قصدنا افادت العلم بالمهنية وان كان ذلك نادرا جدا واعترض عليه المصنف في موضع  
السلم بوجه الاول ان ملاحظة المهنية لا يسعي كسبا بالاتفاق الثاني انه يلزم على هذا ان يكون التعريف بالمعاني المفروضة  
حقيقيا لان فيه الملاحظة قصد الى المعنى المخزون والثالث انه لا يصح ما ذكره كان تذكر النظر مفيد العلم به بكل وجه  
يوهم في تذكر كل مرة ملاحظة المهنية قصد الرابع ان المهنية المعلومة تكون من اللوازم المهنية للمعنى السببية وان كان  
اللازم بعد استحضارها ويمكن ان يقال انه لا بد في الكسب من شيئين احدهما الحركتين المذكورتين وحصول صورة  
غير حاصله فلا يمكن التعريف بالسبب لاحدا ولا رساما لان ما حصل من التعريف ليس الا المعنى السببي اسما حصل من  
سابق على راي من يقول انه لا يحصل في التعريف الا صورة واحدة كالشايخ وانما فيلزم استحصل المحاصل بخلاف

بالتركيب لانه لم يكن صورة المركب حاصلة من سابق وان كانت اجزائه حاصلة على سبيل الانشطار من سابق وعلى  
 راسي من يقول بحصول الصورتين في التعريفات كالشيخ واضرابه فالحد بالسيطة البسيطة والمركب البسيط غير جائز  
 لانه يستلزم تصور البسيط الحد والبسيط الرسم لتصور المحد والمركب او المرسوم كك فلا بد من علاقة الزم بين البسيطين  
 وتصور البسيط كان حاصل من قبل ولم يكن تصور المحد او المرسوم اصلا فيلزم ذلك كالا لازم عن المرسوم ولو فرض  
 عدم علاقة المرسوم بلزم الترتيب بلا مرجع او تفصيل الساجل وفيه ناسخ فاقبل قال المصنف فلا بد من ترتيب بسيط  
 آخر اعترض عليه بانه لا يشمل التعريف بالمعروف المفرد كترتيب الانسان بالنطاق فقط او بالاضاحة فقط لان  
 الاختلاف في المكان وقوع التصور بالمعاني المفردة واجاب عن شايخ المطالب بوجهين الاول ان التعريف  
 بالمفردات انما يكون بالمشتملات كالناطق والاضاحة والمشتق وان كان مفردا في اللفظ الا ان معناه شئ  
 له مشتق منه فيكون من حيث المعنى مركبا ويرعاية اولاهما قال السيد المحقق في حاشيته ان العلم بالاشياء  
 الشئ لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والاشياء العرض العام واخلوا في الفصل ولو انتم في الاشياء فاما المصدق اعلم  
 الشئ انقلب مادته الا انه كان ضروريا فان الشئ الذي له الضمك هو الانسان وثبوت الشئ له في نفسه ثانيا  
 ان التعريف بالمفرد قد يكون بالفصل وحده وهو ليس بالمتقابل لمشتق انما هو من غير انما الفصل فهو مشتق  
 بسيط وثالثا انه لا ترتيب في مشتق بين الذات والصفة بحيث لا يقبل احد بالآخر وثالثا ان التعريف بالاشياء  
 المفردات ان يلاحظ احد المعنيين او لا ثم يلاحظ المعنى الآخر او يقبل احد بالآخر وفي الترتيب ان يلاحظ  
 احدي المقدمتين ثم يلاحظ المقابلة الاخرى يعلم الاندراج فينتقل الذهن منه الى المطلوب والترتيب بهذا المعنى  
 بين الذات والصفة او المشتق لا يدل عليها فلهذا انما يدل عليها مرة واحدة والثاني ان الفصل والاضاحة  
 لا بد لان على المطلوب البهرجة عقلية موجبة لاشغال الذهن البهية فالتركيب لا يزم ويرد عليه اول ان بانا انما يتم  
 في انما حانه دون الفصل اذ لا اعتبار للقرينة فيه والالم يكن دافلا وثانيا انه لا ترتيب بين المشتق والقرينة بالاشياء  
 المذكورة ولا تقع احدهما قبل الاخر والحق في هذا المقام ما افاد بعض الاعلام قد ان التعريف بالمعاني المفردة  
 على وجهين احدهما ان يبلغ بالمعنى المفرد الى المعروف بالفتح بان يكون الساجل المعنى المفرد والمشتق اليه  
 المعروف فالساجل بالذات هو المعنى المفرد والمعروف هو المعروف والاشتمالات بالكمس كافي العلم بالوجود على  
 هذا لم يكن المعنى المفرد موديا الى مجهول بل المجهول مجهول كما كان الا انه لم يكن ملتقيا اليه من قبل والآن ان  
 ملتقيا اليه ولم يوجد الا انما الشئ في اصلا وعلى هذا لا يصح عليه تعريفه بالعلم بالاشياء فان العلم بالاشياء

هذا المعنى المفرد فهو حاصل بالضرورة والاكلام في تحصيله ايضا واليه كان النظر لتحصيله فهو اما بالتركيب او بالتركيب  
 المركب فقد صدق عليه تعريف النظر بالترتيب واما بالمعنى المفرد فالاكلام فيه كالاكلام في هذا المعنى المفرد والتحصيل  
 معروف وهو لم يحصل فلان النظر اصلا وثانيا ان يحصل المعنى المفرد ثم يحصل باعداده للذين معرفته فمهما حصل هذا  
 المعنى المفرد واما وفاته وحصوله معروف ايضا وفاته اذ لا ترتيب فيها فهو شبه بالتركيب في القضايا وهو من اقسام  
 الابدسي ولا يفكر هناك فلا بأس بخروجه واما على سبيل التاخير بان يلاحظ النفس معاني كثيرة واحدة بعد اخرى  
 ولم يسمها سببا الا هذا المعنى المفرد فانها لا تخرج ولا تداخل وتوجه الى المطلوب فحصل دفعة فهذا هو الصورة التي اورد  
 بها النقض على التأويلين يكون الفكر عبارة عن ترتيب امور معلومة وهو الذي يحصل فيه المبادي بالتحركة المادية  
 والمطلوب دفعة فهذا الصورة انما تروى فاما لو ثبت وجودها فان مادة النقض يجب اثباتها ثم ثبت ان المتأخرين  
 قالوا انه فطرية وحصوله بالذات وكلاهما في غير انهما فلا وجه للنقض عليهم قى له فالمرء اعم من الكتابسبب كونه  
 ان لم يبيد لا يمنع ان يكون كاسبا وان فتح معرفته لان المرء اعم من الكتابسبب قال في السامشية لهذا  
 قال المرء فلا بد من الترتيب لاكتساب ولم يقل التحصيل المجهول او لنظر لان الطريقة يكون بملاحظة معقول  
 كما لنا نفس فمماثل انتهى قى له بالتعريف المتأخرين قال استيعاب المحقق قد في حاشي شرح المطلب الالهاني  
 واثبت على ان الفكر والنظر فعل صادر عن النفس لا يستعمل المجهولات عن المعلومات ولا شك انا اذا اردت  
 تحصيل مجهول مشغور به من وجه العقل النفس منه وشكرت في المعقولات حركة من باب الكيف الى ان تحبه  
 مبادي هذا المطلوب ثم يتحرك في تلك المبادي على وجه مخصوص وينقل منها الى المطلوب فهناك انتقالان يفرق  
 من الانتقال الاول المادية ومن الانتقال الثاني ترتيب المبادي فذهب المحققون الى ان الفعل المسمى  
 بين المعلومات والمجهولات في الاستعمال هو مجموع الانتقالين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول فحصل انتقالا  
 للمشاغلة فيه يدخل تمام فهو الفكر واما الترتيب المذكور فهو لازم للمجموع بواسطة الترتيب الثاني وهو الانتقال الثاني  
 وهو المطلوب المتأخرين الى ان الفكر هو ذلك الترتيب المذكور الحاصل من الانتقال الثاني لان حصول المجهول  
 من مبادي يدور عليه وجودا وعدا واما الانتقالان فهما غاربان عن الفكر لان الثاني لازم له اذ لا يوجد بدون  
 قطعا والاول لا يلزم بل هو اكثر الوقوع منه فالنزع انما هو في اطلاق لفظ الفكر لا بسبب المعنى وفلا الاول  
 المسمى بهذا المعنى فان قيل هذا الكلام يدل على ان النزاع في ان الفكر هو الحركة ان او الترتيب  
 منوي اذ كل متفكره ان على ان الفكر هو الفعل المتوسط ثم اختلفوا في ان ذلك الفعل هو الحركة او الترتيب

فليس يباين كل منهما فليس النزاع بمعنى قلت ليس المراد ان لفظ الفكر موضوع لمفهوم قولنا فعل صدر عن النفس  
 لاستحصان المجهول است عن المعلومات ثم النزاع فيما صدق هو عليه ليكون النزاع معنويا بل الاتفاق في ان  
 الفكر يصدق عليه هذا المفهوم والاختلاف في ان ما يصدق عليه هذا المفهوم هو الحركتان او الترتيب سمي كل منهما  
 بالفكر لانه عم انه هو الفعل الصا و فالتزاع لفظي متفرع على نزاع معنوي واور و عليه معاصر المحقق الدواني  
 او لا بانه اذا كان هناك نزاع لفظي متفرع على نزاع معنوي لا يستقيم اسمه الذي ذكره السيد المحقق بقوله  
 فالنزاع انما هو في اطلاق لفظ الفكر لا بحسب المعنى ومثل ما صورته من النزاع لا يطابق عليه الا النزاع اللفظي  
 وبيان ان النزاع لفظي انهم لما اتفقوا على ان الفكر فعل صادر عن النفس لاستحصان المجهولات عن المعلومات  
 لم يكن بينهم نزاع في ذلك ولما كان بينا ان الاشتغالين والترتيب كلاهما صادرا عن الاستحصان المجهولات  
 لم يكن له نزاع في هذا ايضا فبقى ان النزاع في ان لفظ الفكر يخلق على اى الامر من غير ان يكره احد الطرفين  
 ما يثبت الآخر فيكون النزاع لفظيا وتعب عليه المحقق الدواني بان اختصاص النزاع فيما ذكره من بينهم نزاع  
 في ان سبب حصول المطلوب هو مجموع الانتقاليين والترتيب لازم لا سبب من غير ان يكون سببا او سبب  
 هو الترتيب كما سرح به السيد المحقق في دليل الضرر لهما حيث قال في دليل من قال انهما مع الانتقاليين  
 انه يتوصل من المعلوم الى المجهول واما الترتيب فهو لازم له وقال في دليل الثانيين بانه الترتيب لا يحصل  
 المجهول من مباديه يدور عليه وجودا وعدما واما الانتقالان فهما خارجان ولا شك ان النزاع معنوي او شبه  
 احد الطرفين ما يفتي الآخر من سببية فان الفرقه الاولى يجعل سببية الانتقالين ويجعل الترتيب سببا لا سببا  
 والفرقة الثانية يجعل الترتيب سببا والانتقاليين خارجا عن سببية فان قيل لعل في الاتفاق على ان كلا  
 منهما سبب فلم يبق النزاع الا في اطلاق لفظ الفكر لانا نقول هذا الاتفاق غير مسلم بل هو كلامنا ما لا يضر به  
 كوامد كنهه ولو كان النزاع في مجر اطلاق اللفظ لم يكن لقوله سبب المحققون الى ان الفكر هو الترتيب لان حصول  
 بان سبب الحصول به الى المطلوب وجه ولا نقوله سبب المتأخرين الى ان الفكر هو الترتيب لان حصول  
 المطلوب يدور عليه وجودا وعدما بل كلاهما صريح في ان كلا منهما ثابت سببية لا تنبئ به لفظهما سببية له  
 فيكون نزاعا معنويا واعلم ان المصدر المعاصر للمحقق الدواني قد اعتمد على قوله وتكررت في الحق لا است  
 حركة من بابا كنهه بان ما فيه الحركة يجب ان يكون قابلا لان ينقسم الى غير النهاية فرقا حسب القسام  
 الزمان حتى يكون المتحرك في كل جزء يفرغ في زمان حركة فتم من تلك الاقسام والعقولات التي يترجمون

ان النفس تتحرك فيها ليست لبقا بل لان يقسم الى غير النهاية مثلا لو فرض ان النفس تحركت في المعقول الذي  
 هو الحيوان ان لم يكن في ساعة فلا بد ان يكون له في كل جزء يفرض من تلك الساعة معقول آخر كما ان المتحرك  
 في السخنة في كل جزء يفرض في زمان حركته مرتبة اخرى من سخنة فياوم ان يكون للنفس في نصف هذه  
 الساعة معقول آخر وفي ثلثها معقول آخر وكذا في رابعها وعشرها جزء من ماية جزء منها الى غير النهاية ومن  
 البين انه ليس كذلك فالحق ان الفكر ليس بحركة بل هو حالة مشبهة بالحركة من حيث انها مستمرة للزمان  
 ولهذا قال الشيخ في اوائل باب الشفا قد علم ان الفكر امر كالحركة للنفس فيقتل بها من شئ الى شئ ويتبدل  
 طالبا لا واحدا بل بان ياتت الى احداهما في ان ثم ياتت الى اخرى آن آخر ولما امتنع تنالي الآتين كان لا محالة  
 بينهما زمان فاما ان تبقى الالفات الاول في ذلك الزمان وزول في الآن الذي يحصل فيه الالفات الثاني  
 واما ان لا يبقى فيه حتى تكون النفس خالية عن هذه الالفات فيه هذا اذا كان الانتقال بحسب الالفات واما اذا  
 كان بحسب الصورة فان يحصل لها صورة في آن ثم يحصل لها صورة اخرى في آن آخر اما مع بقا الصورة  
 الاولى او بعد زوالها وتتحقق انه قائم في مقده انه لا بد ان يكون لموضوع الحركة في كل آن من الآتات  
 المفروضة في زمان الحركة فرد ما فيه الحركة لم يكن في الآن السابق ولا يكون بعده ويكون الآتات المفروضة  
 فيه غير متناهية فوجب ان يكون الافراد غير متناهية ايضا ولا تتلخ في انحصار غير المتناهية الموجود بالفضل  
 بين اصحابه ان يكون هي بالقوة والاكثان بين المبادي والمنتهى افراد غير متناهية موجودة بالتعلل  
 فيلزم الاستحسان المذكور فالمتحرك في الاين مثلا ما دام هو متحركا ليس له في هذه المقولة الاحالة متوسطة  
 بين حركاته المتوسطة المتعددة وكذا المتحرك في الكيف وما فيه الفكر في الفكر ليس الا المعقولات وهي متناهية  
 ضرورية واهامة افضل بالقوة فلا حركة حقيقة فيها نعم الانتقال متحقق قطعا لكنه وقفي لا متتابع التدرج فافدا  
 اراد الانسان الاستحسان العام فهو لظهوره او قد يبقى فيثقل من ذلك المجهول السحاصل له بوجهه العالي استحيانا  
 المحذورة عنه طالبا لمبادي النسبة فيلقت الى معلوم ثم معلوم وحدوث كل من الالفات التي في ذلك  
 بين آتي حدوث الالفاتين زمان يطل في الالفات السحاص في طرفه فلا تنالي الآتات ومثاله مثل الذي هو  
 في مادة صورة فوجبة في آن ثم يبقى زمانا ثم يطل ويحدث صورة فوجبة اخرى وهكذا وتلك القطر هذا ان  
 ما قال المحقق الدواني معترض على معاصره في حواشي شرح الطالع ان اطلاق الحركة على الامر الواقع بحدود  
 استقامته للزمان في غاية البعد فان كل امر وقع تحتلزم الزمان ضرورة ان طرف الزمان لا يوجد به وبه

كيفية ولا يعلقون الحركة على الحدوث لا يقال اللازم منه إطلاق الحركة على مجموع الاشتقاقات الذين بينهما زمان  
لا نقول ذلك شبهة بان يطلق الحركة على الكونين الذين بينهما زمان ساكن سبب استلزامها للزمان  
ولا يخفى شذوذه اذ على قياس ذلك يطلق الحركة على الحدين اللذين بينهما زمان في غاية الرخاوة والاسترخاء  
واعلم انه قال المحقق الدواني في حاشي شرح المطالع ان الحركة كما حقق في موضعه ليست تانيم ان يكون  
للمتحرك في كل آن يفرض في زمان الحركة فرد من المقولة التي فيها الحركة لا تكون له في الآن السابق ولا  
في الآن اللاحق وكما ان الزمان قابل للقسمة النعمية المتناهية والآفات المفروضة فيه غير متناهية كساكنات  
المتروكة من هذه المقولة للتحرك والنفس في صورة الفكرة ليست كذلك اذ ليس لها في زمان الفكرة الا ايامها  
التي هي بين كائنات الفصل في الصغرى والكبرى قال وقد لا يثبت لبعض الفضلاء الذين علقوا بها شبهة على  
ما شئت في المطالع والشمسية باراديل فاوردت عليه هذا الايراد فذهب اولاً الى ان الزمان مركب من الآحاد  
كما هو منسب بالشكوكين فثبت لا يلزم لانتساب المعلومات فثبت على فساد وان الكلام ربح الحكما را القائل بالانقسام  
الزمان الى غير النهاية ثم ذهب الى ان الحركة في الاشتقاقات بان يكون الاشتقاقات الى المعلوم الاول و  
يتدرج في الضعف الى ان ينتهي الى المعلوم الثاني ويتدرج الاشتقاقات الثاني في القوة الى ان ينتهي  
اليه بالكلية ثم يتدرج في الاشتقاقات في الضعف الى ان ينتهي الى المطلوب يتدرج في الاشتقاقات بالقوة  
الى ان ينتهي اليه بالكلية فثبت على ان الاشتقاقات فعل من افعال النفس عند القيام والحركة عند سقم خضرة  
في اربع مقولات هي الحكم والكيف والابن والوضع فتبين وانقطع ويمكن ان يقال الملاحظة ليس بفعل بل  
انها من مقولة الفعل بل هي من الكيفيات حقيقة فلا يمنع الحركة فيها قابل ثم قال المحقق ولوقيل ان الصوق  
القوي والضعف بحسب مراتب الاشتقاقات فالنفس اذ لاحظ الحس شلاً والتفت اليه فانما تقل منه اسس  
الفعل بالتميز لان الضعف التفاتها الى الحس ويقوى التفاتها الى الفصل مثلاً بالتميز فيحصل للنفس  
حال اشتغالها منه الى صورة علمية آخذة من القوة الى الضعف منطبق على الاشتقاقات الاول وهي صورة  
الحس وصورة علمية آخذة من الضعف الى القوة منطبق على الاشتقاقات الثاني هي صورة الفصل في مختلف  
الصورة العلمية الحاصلة للنفس شدة وضعفها على سبيل التدرج لم يبعد وفيه انه لا بد على ناس من التزام  
الحركة في كل صورة علمية حاصلة للنفس حال الفكر فلا بد ان يكون صورة الحس مثلاً كعلمية غير قارة موجودة  
بالاوصاف المذكورة وان يكون شذوذاً على الزمان بحيث يكون في كل جزء منهما شذوذاً ان الصورة شاذة

على ان تلك الصورة ليست غير قارئة ولا متغيرة على الوجه المذكور على ان حصول الشدة والضعف في الصورة  
من تعدد الملاحظة غير مسلم وعلى تقدير تسليم الاطراف التي تعتبر الشدة والضعف فيها تنبأنا بالزوج قدام تصور فيها  
الصور التذريجي حتى تكون حركة وبهذا ظهر ان ما قال بعض المدققين ان في الفكر حركة حقيقة لان الالفاظ  
والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في الحركة بعد ما زالت عن الملاحظة فيها فيه  
الحركة بهذا من الصورة بهذا الاعتبار وهي امر متحد ولها افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من حيث انها  
حاصلة في الخزانة امر ثابتا ولها بالفعل افراد متناهية بالقول بمعنى اشتراكها من قامة الفكر كسبها وفي  
الفكر اشتغال من المبادي الى المطالب على سبيل التدرج ليس بشئ اما اولها ان المعاملة التي تقع فيها  
الاشغال لا زالت كما كانت متناهية فملاحظة انها ايضا متناهية وعلى ما ذكره الفاضل يكون ما فيه الحركة الملاحظة و  
افرادها متناهية من حيث المبادي المتخزات الحرة وتلك كما لا يخفى واما ثانيا فلا ان تلك الصور الغير المتناهية اما ان  
تكون معلوم او ادرك او ان وجوده الفرضي كافيا في الاستحسان فيلزم ان يكون امرا ملاحظا ارادنا غير متناهيا  
في زمان ثلثه والابلوم ان لا يكون المعلوم ملاحظا في زمان الفكر وهو ضروري للطلال وقد يقال ان تلك  
الصور قد تكون بغيره فهي بالتقاس الى حملها اعني العقل كالصور الجبرية بالتقاس الى الوجود في سبب  
استغنائها عن المثل بسبب حقيقة ما من حيث هي هي واقتضارها بالية بسبب شخصيتها لا يحتمل قد اتفقوا على ان  
الحركة في الوجود كما لا يلزم حركة الهيولي في الصور الجبرية تلك لا يصح حركة النفس في الصور الجبرية  
ولو سلم قد يلزم حركتها في المتولات الاربع وفيه انه قد سبق ان الصور الجبرية اعراض في العقل فليس  
نسبة الصور الجبرية الى العقل نسبة الصور الجبرية الى المادة بل كنسبة السواد والبياض الى الجسم فكذا  
لذلك لا في الاعراض حركتها في الحركة والبرودة والارباب عنه الشارح في مواسم على حواشي شرحه  
التي هي بان الصور الجبرية بربا ما بينها من حيث هي هي مقومة للهيولي وهى مقيدة لوجودها وبسبب شخصيتها  
تعدالة لشخصيتها المبدء فلا يمكن تقدير الصور عليها بل بما بينها شخصها بالمسألة من شخص تلك الصورة بتمامها لا  
العلمانية لاستمرار النفس عنها في تفويتها وتصل شخصيتها فيكون ان تكون موجودة بالفعل لا في شخصيتها  
مع تقدير الصور العلمية التامة بها واما الحصر فاما هو الحركة الواقعة في الادوار العلمية لا سيما في العلم  
هذا الكلام صريح في ان الصورة المطابقة عامة لذات الهيولي والصورة المستندة على الشخص الهيولي مستند  
قد صرحوا عن آخرهم ان الصورة في شخصها محتاجة الى الهيولي فيصير الى العناصر قد صرحوا بحدود شخصيتها كما



بهمة بالنظر الى الاتصالات فهي متعينة الذات بمهمة الاتصالات فهي مع حلول الصور المختلفة فيها شخص حقيقي  
 لا اشخاص متعددة فيتمرد الصور عليها مع بقائها بشخصها فتشخص الهيولى ليس بالعودة الشخصية بل بالشخص لصورة  
 انها هي الهيولى الشخصية ضرورة ان تشخص الحال فرع تشخص المحل ولا يعقل بذية الحال بدون بذية المحل  
 فما ذكره الشارح من ان شخص الصورة بشخصيتها على شخص الهيولى فلا يمكن تجدد الصور عليها مع بقائها لشخصها  
 المحصلة من شخص تلك الصورة ليس بشي لان شخص الهيولى لم يحصل من شخص بصورة ولو سلم ما ذكر مع كونه  
 ضحا لقالا جميع عليه لما استغنى فلا يزيد على الناشئة في التفسير على انك قد عرفت ان الحركة في الصور وكذا في  
 الاما حظة متشع والقول بعدم تسليم نفى الحركة في الجوهر لا يجزى نفى لان الاشكال بنى على ما يتوهم وهم قادم على  
 بنى الحركة في الجوهر قابل ولا تنزل في له واحتج انه عبارة آية قال السيد المحقق قد في شرح المواقف  
 لا شبهة في ان ال مهيول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم اتفق بل من معلومات مناسبة بذلة ولا شك ايضا  
 في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اى وجه كان بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن بذية  
 موصوفة بما بذية لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر قهورى او قصد يقوى وجاء لنا تشعبله  
 على وجه كمال فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المبادى ثم  
 ابداء ان يتولى في تلك المبادى ليرتبها ترتيبا قهوريا يودى الى ذلك المطلوب فهاك حركة من مبادى الاولى  
 منها هو المطلوب المشعوب بذلك الوجه الناقص ومقتضاها آخر ما يحصل من تلك المبادى مبادى الثانية اول  
 ما يوضح فيها الترتيب وانها يا المطلوب المشعوب على الوجه العقل فحقيقة النظر المتوسطة بين المعلوم والمجهول  
 مجموع ما يتوهم من كثرتين والما الترتيب الذى ذكره المتأخرون في تعريفه فهو لازم له كنه الثانية قلا يودى به  
 الاولى بل الاكثر ان يتقبل من المطلوب الى المبادى ثم منها الى المطلوب ولا يخفى انه يظهر بالتأمل في هذا  
 الكلام ان تعريف المتأخرين لاما تعريف باللازم وحقيقة هي الحركة وان لا نزاع في احتياجه بين  
 الطرفين وانما اوردوا في تعريف الفكر ما اوردوا لان المقصود انما هي الحركة الثانية وقد يفسح لك هذا  
 المعنى بالسطر وجه فافطره في له ولها يلزم الواسطة آية ان قرره الا لايراد لما قرره الشارح في حواشيه  
 على حاشي شرح التهايب بانه كثيرا يقع الحركة الاولى بدون الثانية فيلزم الواسطة بين البديهي والنظري  
 لان مناط الضرورة انتماء الحركة الاولى وهي ههنا متحققة فلا يكون ضروريا ومناط النظرية متحقق الترتيب  
 اللازم للحركة الثانية وهي ههنا متفقه فلا يكون نظريا فلا يخفى انه عليه واراد على المتأخرين اذ مدار النظرية لما

[illegible]

ان الرتبة انما هي للمطالب وان الحركة من المبادى الى المطلوب بالحركة العاصدة او بالعكس بناء على ان المبدء  
 يحصل بالنسبة الى ما هو مبدء له والرتبة انما هي للاسفل لا للفرع فحق ذلك كما يفهم من المقابلة بينهما او بعمل الحق  
 في هذا المقام ان قال السيد الفاضل قد انما يحسن بحسب المفهوم يقابل الفكر باى معنى كان او قدما يعتبر في مفهومه  
 ان الحركة في مفهوم الواحد من هذه المبادى او نحوها بحسب الوجود بالنسبة الى شئ معين فلا يجتمع مجموع الحركة في رتبة  
 الفكر بل هي الحركة في المفعولات التي حركتها هي الحركة الاولى كما اذا اشترك في المفعولات فاطلح على  
 مبادى مرتبة الانتقال الى المطلوب وفهم ان المبادى المقابلة هي المطلق المبادى من شرط التفاضل والحد  
 التفاضل هو غير ممكن بينهما وانما هو الوجودي فلا يفرق في ذلك لكن المطلوب في فهمه ان انما انما هو المطلوب في  
 في شرح الخط الثالث من الاشارات المذكورة في الحاشية من المطالب بالمبادى تلك المبادى تلك المبادى  
 في حدود الوسطى وغيره فاما انما هو رتبة المبادى وتتم اذا تارة رتبة الحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المبادى  
 واما الحركة في غير ظهر عند الالتفات الى المطالب بالمبادى والوسطى وفهمه وتتم تلك المبادى في الذين من الحدود  
 الوسطى كما في غير الحركة المذكورة في سائر كان مع شقها لم يكن ونما في ذلك على ان الحركة في  
 المبادى رتبة من الاشارات المذكورة في المبادى وكذا من حاسب المبادى في كل رتبة المبادى في كل رتبة  
 تلك الحركة في رتبة الانسان نحو المبادى والفرع منها الى المطالب فقامت الحركة الاولى هو المطلب بها في كل رتبة  
 من وجهه وافيده المهور العقيمة الخروية عند العقل والنفس وما اليه السداد الاوسط والارقي والاعلى وما منه  
 الحركة الثانية وما هي فيه احوالها والاشياء والعرضيات لتربيتها ترتيباً فاصلاً وما اليه السداد المطاوع او  
 المشايعي في فاعلم الحركة الاولى في جعل المادى والثانية في جعل المادى في جعل الفكر وبانها من الحركة  
 فيه احوالها في شقها من الاشارات المذكورة في المبادى على الحركة الثانية في القوة التي انما هي في  
 المبادى الاوسط من المبادى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى  
 في المبادى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى  
 الاول في رتبة من حركات المبادى في المبادى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى  
 بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى  
 هو جزء من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير انما هي في المبادى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى  
 منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي انما هي من المبادى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى بالمدى

بازائه الحس ولا يخفى ما في ظاهري من المناقاة وغاية التوجيه ما قال المحاكم ان الانتقال من المبادئ الى  
 المطالبات ليس بركن والانتقال من المطالب الى المبادئ حركة فكانت ماعتد بهنا الا مطلق الانتقال اهم من  
 ان يكون تدريجيا او نهجيا والا فلا واجب ان يكون الحس بازار القابض بمجوع الحركتين حيث لم يوجد فيه  
 الحركتان بل بازار الفكر باي معنى كان حيث لم يكن منه حركة اصلا واعلم ان قال الامام الرازي الحس من هو  
 ان يقع احد الاوساط في الذهن او لا ثم ينشأ في الذهن منه الى المطالب ثم قفتم الى باليقين بشوق فيتم الشعور  
 بالمطلوب على الشعور بالاوساط والى باليقين ان فينا خرسه واخذ من اليقين الطوسي بان ذلك غير ان ينشأ على  
 التناقض ووجه اشتغال على التناقض انه عرف الحس بان يقين الحس الاوسط في الذهن اولاً ثم ينشأ في الذهن  
 منه الى المطالب فيكون الشعور بالمطلوب متنازلاً عن الشعور بالوسط وهو مناقض لما فيكون الشعور بالمطلوب  
 متنازلاً على الشعور بالوسط واجاب عنه المحاكم بان هذا مستحيل في النسبة المطلوبة والنسبة التي بها غير ما لا يكون  
 المطلوب في الحس بل شعور بان ما ثم اذا تمثل الى الاوسط فيشعر به وبما يكون شعورا به جدا شعورا انتموه بما ثم  
 ليس في به فالشعور المتناهي هو الشعور المتناهي واليقين هو الشعور بالشيء فلا تناقض في ل ولا يخفى هذا  
 اعلم ان كان من سبب المتأخرين ان «الذهن لا يتحقق الحركة الثانية التي لا لزوم لها الترتيب كما هو المشهور  
 من فقههم فلما يلزم عليهم كون شيء واحد بيننا وانما يلزمنا بالشيء الى شخص واحد الى انفسه بالاولى مع ذلك في الثاني  
 اذ في هذه الحالة لا يتحقق من ادله ولا احتمال لب يثبتنا فيها جميع وان كان فقههم ان الفكر عبارة عن  
 مجموع الحركتين كما يوجب اليه كلام اسبق المحقق قد قد صرح به المحاكم وسيجي نقل كلامه النشار في كلامه في  
 عليهم ايضا اذ في هذه الحالة لا يتحقق اليقين عندنا لاننا نحتاج الى النظر في معنى مجموع الحركتين فافهم في ل و من  
 النظر في معنى مجموع الحركتين منا ايها را الى ان المتأخرين والافس والفكر كما يلزم الحركة الثانية اعني الترتيب  
 كالحركتين في ذاتها لا في غيرهما فيكون مجموع الحركتين في ذاتها على ذلك ما قال به صاحب المحاكمات او وفي الفهرست  
 الحركتين الثانية واربعة بها مجموع الحركتين وانما عرفت بالحركة الثانية لانها اشهر لاسيما في الغلبة والاكثرة  
 الحركتين الاولى في وجودها في مجموع الحركتين فمعبر عن الكل بالشيء جزئية او عن اللازم بالمتروك فان قلت الحركة  
 الثانية اتى وبها من الحركة الاولى لانه فلما يوجد في الحركة الثانية الى وكثيرا ما يوجد الاولى في ذاتها ولا يقل  
 لا يكون اشهر من الاكثر ووجودا فقول انها اشهر واكثر هو اولى فافهم قولنا والاولى اولى من الثانية  
 ان يقول والاولى كما لا يخفى في ل و قد تم تخطاها قد قال في الحاشية لان البيهقي لا يمكن تفسيره بالحيثية

[illegible]





بذاته باعتبار. ويجهل بذاته باعتبار آخر من غير تنافس لما عرفت ان معلومته يرجع الى معلومته انما هي متروكة  
يرجع الى ان الاجتماع بين اجزاء الالزام تصير ورثتها مطالبة لميتة ومنه اجواب المشهور ان اجزاء الجيب  
معلوم بالوجه العرفي لا يحتاج الى غيره المعلوم في الحقيقة لتوجه النفس الى جعله معلوماً جامعاً لوجهه الى اجتماعه  
واما الاجابة في كون الشيء لا يكون له ذات الى بالذات اعم من ان يكون معلوماً بالذات لا بالوجه في  
غيره بل بالوجه فان قيل السامع لا يسمع الا الى الوجود اجزاء لا يسمع الا الى الشيء كالمصباح الذي لا يسمع الا الى  
الضوء بذاته لا الى غيره فاعلم الانسان بوجهه انا وانا لانا ولا نقدر ولا نعلمه بغيره في الذهن فيكون  
ولها الظاهر انما قال في الشيء كشيء في نفسه لا في غيره ان في الاجواب اجمع الى اجواب المشهور ان  
كل شيء لا يجهل لانها واما في القول بان الظهور معلوم من وجه ويجهل من وجه لان نحو انما هو الله تعالى و  
المجهول في اجواب المشهور في جوابها في الاجواب اذها سلك يرجع الى ان اشياء الخلق لا تملك الى غير ذلك  
كالانسان الى ايدوان والناطق الى نون من النور واحد في ان يصور على وجه يكون له صورة او لا  
تلك في هذا النوع من النور ولا يلاحظ اجتماعها في الذهن والثاني ان يجهل النور بجماله لا تقدر الانسان وطريقه  
يقتضي ان الانسان في حقيقة واحدة في الذهن والماهية الواحدة هو الانسان كما ان ابرار البشر موجود في حقيقة  
ولا يلاحظ ان الاجتماع فكذلك اجزاء الانسان موجودة في الذهن ولا وجود لانسان فيه في له واجاب ناقداً  
الحاصل انه قال ناقداً للمحصل في جواب اعتراض الامام الرازي في هذا الكلام مغالطة هي في ان المطلوب ليس  
هو ان الوجهين المتناهيين بل هو الشيء الذي هو جيبان وذلك الشيء ليس بمشعور به مطلقاً وليس في مشعور به  
مطلقاً بل في مشعور به وبذلك قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق حيث قال سئل ان الوجهين  
المجهولين في الحقيقة يكونان الظاهر لا يتوحد في نفسه ولا في الوجود المعقول واما يتوحد في الذات التي هي في حقيقتهما الوجهين  
ولا شك في انهما متوحدان في الحقيقة بل في الذات التي هي سدق عليها الوجهين ان كان من مطالبة بينهما  
حيث كانتا باقية في الحقيقة من ثلثا اثنان فيكون لهما معلومة بوجهين الوجه ولو لم يكن الوجهين في الحقيقة  
فان كانا في الوجود متوحدان في الحقيقة فيكون لهما حقيقة واحدة كما ليست في الوجود والاعلم ان  
الحقيقة والحق في الوجود اصل الاجواب هو المطلوب هو الانسان مثلاً معلوم من وجه كوجه الفلك الذي هو  
والحق هو المطلوب ان يحصل العلم بالعلم من وجه آخر لم يكن العلم بذلك الوجه حاصلاً قبل العلم بالوجهين  
الناطقين فليس المطلوب هو الوجه المعقول والا لكان الوجهين في العلم بالعلم من ذلك الوجه لان ذلك الوجه

لو كانا في الوجود باقية في الحقيقة علمهما الوجهين في الحقيقة





فغير ان هذا الكلام مع اقتضائه على القول بعموم حصول صورة المعرفة بالفتح في الذهن وهو سخي فباطل كما سيكتشف  
 ان اشارته تعالى لا يجدي الى طائل لما انما ان المطلوب هو الذي يقصد بالنظر فعلى مذموب من يقول بعدم  
 حصول صورة المعرفة بالفتح في التعريفات يكون التقصود بالنظر هو الالتفات بالذات الى المعرفة بالفتح فيكون  
 المطلوب هو ذلك كونه الالتفات فليس المطلوب صورة الوجه المعاني ولا صورة الوجه الاخر الذي جعل مفرقا بين  
 الطلب لعدم تعلق التقصود بها بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو المثلث اليه بالذات وصورة  
 المعرفة في حقيقة الالتفات اليه فقد صح كلامنا في المحصل على هذا المسالك لانه وان كان مراد الشارح الاخر  
 ما قال به من ان المطلوب صورة وجه الصورة التي المعرفة بالفتح فقد عرفت ان هذا القول مما لا دخل له في الجواب  
 فيكون الجواب سالما عن الايراد ويكون قول الشارح فمرق اين المطلوب مثلث سوى الوجهين مشوا باطلا  
 على انك قد عرفت وجهه هذا انظر الى المستأين بان يراو ويحصل صورة المعرفة بالفتح اعلم من ان يكون حصول  
 بالذات او بالصوره كما انه ليس في الكلام ناقصا لمحصل هذا العبارة كما قلنا كلامه بعبارة فيما سبق وانما زاده  
 الشارح من وجهه انه لا يبعد في الافتراض عليه قتال ولا تخيل لانه انما قيدنا المطلوب بالتصورى انه او عليه  
 كل من ذكر في ظاهره بان هذا الشك لا يختص بالمطلوب التصوري بل يعم الى المطلوب التقديري ايضا فان اذعان  
 النسبة اما معتول عنها بالتميز في نفسه انه ليس بجاصل للنفس املا واحدا بل اعطى الاول كيف الطلب وعلى  
 الثاني طلبه بيل الحاصل ومن ثم قال شارح المطالع في بحوث التعريفات ان هذا الشك وارو على المطالب الحقيقة  
 ايضا فلا وجه لغيره ما تعريفه كما زعم الامام وان قيل يحكم شيئا به العلم التصوري فيه هذه الوجهة لا يصلح لان كسب  
 ومن جهة ان حقيقة نفس الاذهان ينبغي ان يكون بواجب بالجماع المتعدي في معلوم باعتباره التصور الذي  
 يتنازع عنه وتجهول باعتباره التقدير الذي هو المطلوب بحسب ذلك لا يلزم فيه تفصيل الحاصل ولا طلب المجهول المطلق  
 الذي انما يتبين منه ان كان شيئا من حقيقة نفس الاذهان المتصورة انما حصلت فلا يتعلق به الا العلم الواحد  
 اعني العلم التصوري في حقيقة الامانة اما معلوم فيلزم تفصيل الحاصل او مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق  
 وبالجملة لزم المجهول المطلق في التعريفات لان الحاصل لا يتفصل من تفصيله وانه فيقع فيه الاستزمام  
 يقال وان سلمنا ان لزوم الاذهان في التصور يظهر لكن الشك في بطلان المطلوب التقديري ايضا بان يقال  
 لو كان كذا لكانا جوهرا فيلزم طلب المجهول المطلق او معلوم فيلزم تفصيل الحاصل وانتم تعلمون ان لا يلزم  
 تفصيل الحاصل في التقدير او ان لا يلزم في كون امر مطلوبه توجه الى الوجود في انما يتوقف على العلم المتصور





للعالم من حيث ان الفرد الذي تلك الحال مختص به مثلاً يكون احوال الجسم الطبيعي بالنسبة الى الموجود والمطلق  
 الذي هو موضوع الالكيمي عرضاً ذاتياً لانه اذا وضع الموجود من حيث انه الجسم الطبيعي يكون احوال الجسم عرضاً ذاتياً  
 لمن تلك الحقيقة فيلزم اختلاف مسائل العلمين بل يكون جميع العلوم علماً واحداً هو الالهى وحصل التحقيق انه  
 انها يوزم اختلاف مسائل العلوم لداخل بالحقيقتين واما مع رعاية الحقيقتين بحيث لا يجوز ان يكون الاختلاف احوالاً كما  
 لا يخفى على المتفطن ولعلنا ان قال ذلك الصديق في حاشي شرح التمهيد ان العرض الذاتي المعبود في العلم  
 وهو ما يعرض الشئ لذاته اي بلا واسطة في العروض او يعرض بواسطة ما يباينها فيكون نفس منه ولما راموا  
 ان يكون مسائل ما يوزم البرهانية قوانين كلية ولا يصح في حل الخاص على العام كلياً كما هو تلك العوارض  
 الاختصاص من الموضوع على لونه او على ما يوزم لانه فوه حلاً كلياً ومن هنا تنبأ فيقولون ان الموضوع متساو  
 العلم قد يكون نوعاً من موضوع العلم وقد يكون عرضاً ذاتياً له وقد يكون عرضاً لذاتي وبذلك العلم لفظاً  
 متصرفاً اذكون محولات المسائل اعاناً ذاتية لموضوع العلم ولما اوردوا في التحقيق الدواني بانه لا يباين بان  
 المذكور في فصل النباتات والحيوان من المحولات مثلاً اعراض ذاتية تلك الالهة ام لا على الدواني فيقولون ان  
 غريبة بالنسبة الى الجسم الطبيعي الذي هو علمه لما احتجنا ان الاعراض ذاتية الجسم هي اعراض شريفة للعلم  
 فلا يصح البحث عنها في ذلك العلم وعلى الثاني لا يصح البحث عنها في تلك الاعراض بل ينظر على ما تقرر من ان  
 في الفصل الذي هو عنوانه الخاص انما يحل العرض الذاتي للخاص احاطت به باننا نختار ان المحولات المذكورة  
 في باب الحيوان اعراض ذاتية للنبات والحيوان قوله تكون اعراضاً غريبة للجسم الطبيعي نقول ان ارادوا تبسيط  
 اعراض غريبة للجسم الطبيعي بما يوزم طبيعي فسلم ولا ينافي ذلك كون الجسم الطبيعي بما يوزم طبيعي كسبته واكثر منها  
 بواسطة امراضه ان ارادوا ان اعراض غريبة للجسم على ما هو موضوع العلم المذكور فهم فان موضوع العلم لا يثبت  
 فيه عن عوارض الذاتية من حيث ان وضع في العلم فاذا وضع الجسم الطبيعي في باب منه على ان ذاتية المحولات  
 ذلك الباب اعراضاً ذاتية للنبات واذا وضع في باب على انه حيوان كانت ثم دلالة ذلك الباب اعراضاً ذاتية  
 للحيوان واذا وضع في باب على انه جسم طبيعي كانت محولاته اعراضاً ذاتية للحيوان والنبات سبباً في العلم على اعراضه ان  
 فيها الحقيقة ما خذ في العوارض الذاتية ايضا فالموضوع لا يثبت في العلم من اعراض الذاتية من حيث ان  
 تلك الاعراض ذاتية له فاعلم المحقق الدواني حيث قال المراد بالبحث عن العوارض الذاتية ان يكون  
 البحث في العلم هو البحث عنها اعلم من ان يكون البحث عن نفسه او ذلك بان يقول في موضوع العلم لا يثبت

النباتات والحيوانات اعراض ذاتية

موضوع المسئلة ونسبها ما عرّض ذاتي له كما يجب الطبعي في قولهم كل جسم فله خير طبعي او عكسي ايها كما في البحث عن  
 الاحوال المتحققة بانواع موضوع العلم فان البحث عنها وان لم يكن بحث عن العرض الذي هو موضوع العلم لا انه  
 يرجع الى البحث عنه ضرورة ان تلك الاحوال ان اخذت مع مقابلاتها على سبيل التوفيق كان المفهوم المردود  
 عنها ذاتيا لموضوع العلم وبما يمانية ان موضوع العلم كما يكون عين موضوع المسئلة وغيره كما هو المحمول العلم كما يكون عين  
 محمول المسئلة وغيره فلو علم ان الغيبة هو مفهوم مردود بين محمولات المسائل المتقاطعة اي امر او شئ ميبها وعلى كل تقدير  
 العرض الذي هو موضوع العلم والبحث عنه في الحقيقة هو مفهوم العلم فالبحث عنه بسبب جليل النظر وان كان من العرض  
 التي هي متعارضة لموضوع العلم لكن مرجع البحث هو المحمول الذي هو عرض ذاتي لموضوعه اعني المفهوم المردود  
 تلك المحمولات المتقاطعة فعلم يتجاوز البحث عن العرض الذي هو موضوع العلم وهذا المبحث عنه في الحقيقة هو محمول  
 العلم واعترض عليه في المتأخرين بوجهين الاول ان المفهوم المردود بين محمولات المسائل المتقاطعة من الاحوال  
 الاخرية وما يجب ان يستعمل ما يمكن به الضرورة احوال حقيقية ورواياته ان ارد بالاحوال الاخرية الاحوال  
 التي لا تتحقق لها في نفس الامور لا بالاراد ولا من جهة النشر فلا نسلم ان المفهوم المردود اقرب الى المعنى وكيف و  
 ان المفهوم المردود بين محمولات المسائل المنزلة العقل من مفاهيم اعني محمولات المسائل وان ارد بها ما لا يؤثر  
 لها بالذات فلا نسلم ان يلزم ان يكون الاحوال المطابقة بالبرهان والمقصودة بالاثبات امورا موجودة بالذات  
 وما قال الشارح في ما استعمل على حاشي شرح التهذيبه ان حاصل الاعتراض ان ذلك المفهوم المردود امر خارجي  
 حاصل العقل واعتراضه فليس بشئ كما لا يخفى والثاني انه يلزم ان لا تكون محمولات المسائل مقصودة  
 بالذات والضرورة كشبه بخلافه قال الشارح في برهان الشفا الاراض الغريبة لا تجعل مطلوبات في مسائل  
 الصغار البريانية لعدم صلاحها لتعلق اليقين الدائم بها وزييف بان كون محمولات المسائل احوالا غريبة لموضوع  
 العلم لا وجب ان لا تكون مقصودة في المسائل كيف وانها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل ومراود الشارح  
 ان الاعراض الغريبة لمحمولات المسائل لا تكون مطلوبة بالبرهان فاحتج ان يقال لو كان المقصود من  
 الاعتراض الذاتية للادع اثبات مفهوم المردود بين محمولات المسائل لم تكن المسائل مقصودة بالذات بل يمكن  
 المقصود شيئا آخر في ذلك اي الامور الخارجية آد الظاهر ان مراده بالادع الخارجية العارضة الامور الخارجية المحولة  
 عليه بالمواطاة لانه قد يشتهر فيما بين المتأخرين ان المراد بالحق والحمل حمل المواظاة فطناهم ان يشترط في  
 المسائل في الأصل وذكر المبادي في الامثلة تسامح وقد صرح به استاذ الشارح ايضا في حاشي شرح التهذيب







الاولانية لان يكون الجنس من جنس الى جنس ايضا اولية مثل قولنا كل كم اما مساو او غير مساو وقولنا كل جسم مائي متحرك  
 او ساكن واما العوارض لا تكون للجنس اولية وان كانت القسمة بها اولية وذلك اذا كانت العوارض انما  
 تعرض للجنس اذا صار نوعا بعينه مثل قولنا كل عدد اما زوج واما فرد فالزوج والفرد ليس يعرض للعدد او لا  
 بل مالم يصير العدد نوعا معلوما لم يكن زوجا ولا فردا لان الزوج والفرد عوارض يعرض الانواع وكلك قسمة  
 الجواهر الى الضعفاك وغير الضعفاك وغير ذلك لان هذه عوارض يعرض الانواع بعد ان قامت طبائعها النوعية  
 ولا يكفى طبيعة الجنس في ان يعرض شي من هذه العوارض فهي من جهة القسمة اولية للجنس واما بذاتها فلا  
 اولية له والقانون في تميز الامر من ان يمتنع وتافذ طبيعة الجنس مخصوصة مثل قولك عدد ما قسم ما فان لم يكن  
 ان يكون صانعا لان يعرض للامران في السالمين فعروضها اولى وعند هذا الاستحسان يكون جسم المائع لان  
 يتحرك ويسكن ولا يحددها المائع لان يكون زوجا وان يكون فردا فان طبيعة السميكية كافية لا تحتاج الى غيره وقد  
 عرض لها الامر ان قبل ان تلتفت الى الحق فصل لها وليس طبيعة العدد كافية في ان تصور ما وقدر عرض لها  
 من الامر من مالم ينقسم اليها في الذين فصل وهذا الكلام صريح في ان العارض للشئ الاعم هو اسطة اللاحق من قبله  
 ليس عرضا ذاتيا للاعم وما احاط به هذا القائل بما محصله ان كلام الشيخ مبنى على انه اخذ الجنس لا بشرط شئ بمعنى ان  
 المطلق واما ان اخذ لا بشرط شئ بمعنى مطلق الشئ او لا لا بشرط شئ فتكون تلك العوارض اولية للجنس فلا  
 تحتاجه او لو سلم ما ذكره فانما يجري في موضوعات المسائل التي موضوع العلم ذاتي لها ولا يتم فيها اذا كان موضوع  
 العلم نوع عرضه الذاتي لان هيئة الموضوع من حيث هي هي ليست متحدة مع نوع عرضه الذاتي بالذات فما جبر  
 بالذات لا يكون عارضا لها بالذات اصلا وايضا لا يجري ما ذكره فيما اذا كان موضوع المسئلة العرض الذاتي  
 الغير المحمول بالملاحظة او عرض العرض الذاتي لك ومحمولها عرضي العرض الذاتي المذكور كما لا يخفى على السالكين  
 ومنها ما قال بعض اشراح في بعض حواشيه ان ما يلحق الشئ من حيث الخصوص وان امكن ان يكون من  
 العوارض الذاتية لنفس الشئ اعم من ان يكون من حيث العموم او من حيث الخصوص لكن يجوز ان يمتنع  
 عن هذه العوارض ان يتلزم كون العلم اجزائي كليا وعدم تباين العلوم ودول كل علم في كل علم فان العوارض  
 الذاتية للعلم والمتميزة لا يكون في قول الموجود في الموجود بل في العلم بالعلم ولا في العلم بالعلم بل في العلم بالعلم  
 يكون الموجود باوجوده في العلم بالعلم لا في العلم بالعلم بل في العلم بالعلم لا في العلم بالعلم بل في العلم بالعلم  
 الا ان من شئ في باب الوجودات انما هي بعض الاله الام بان غاية ما يلزم منه ان يكون الاعراض البهيمية عنها في العلوم



كون العلم الجزئي كلياً، ثم تأخر العلوم فان العوارض الذاتية لموضوع العلم الطبيعي شلاً يكون عوارض لموضوع  
 العلم الآخر، اعني الموجود، فيشأنه سار في بعض الافراد وفيه انه لا يلزم ان تكون تلك العوارض المخصوصة منها  
 في العلم الثاني الا اننا قد بينا في السابق فاقية ما يلزم ان تكون العوارض الذاتية لموضوع العلم الآخر، اعني  
 ذاتية لموضوع العلم الثاني، ان ما بينها وبينها ان اراد بالذاتية السارية في بعض الافراد الطبيعية السارية في  
 بعض الافراد الطبيعية، فبما لا يربطها بين الاثنين الاخص فيما يخصها انما يتصور ان انما لا يلزم بالذاتية  
 فيكون بالذاتية انما يربطها بين الاثنين انما يربطها بين الاثنين انما يربطها بين الاثنين انما يربطها بين الاثنين  
 عوارضها الطبيعية المطلقة لا يربطها بين الاثنين، وصيته ما يربطها بالذاتية فان قيل قد صرح الفارابي في التعاريف بان العلم  
 الثاني موضوع يشمل على جميع الطبيعيات ونسبته الى ما تحتها نسبة العلوم الكلية الى الناحية الجزئية، وذلك في الموضوع  
 هو انهم يسمونها بغيرها كالمساكن والمجوس، فيمنه هو الا ان العلم لا يتصور له من حيثية واحدة، لان حيثية هو قسم فلكي او  
 انهم يسمونها في النظر في الاجسام الفلكية والاطمينة، انما يربطها في النظر في ذاتها، وهو قسم فلكي او  
 يربطها في النظر في ذاتها، وهو النظر في الاجسام الاطمينة الماخوذة مع الملائكة وما يربطها بها من حيثية هو  
 انهم يسمونها في النظر في ذاتها، وهو النظر في الاجسام الاطمينة الماخوذة مع الملائكة وما يربطها بها من حيثية هو  
 على ان جميع المسائل انما هي ذاتية لنفس موضوع العلم لا من حيثية العلم، لان حيثية العلم هي او حقيقة  
 السارية في الافراد كلاً او بعضها يقال مراد الفارابي ان للطبيعة موضوعاً مشتركاً على جميع الطبيعيات وهو قسم البشر  
 شيء ثم انه قد بين طريق البحث، بان قد بحث عن اعراض الموضوع وقد بحث عن عوارض الذات، انما لا يربطها  
 على ان العلم الطبيعي باحث عن العوارض الذاتية للشيء الطبيعي وعن انواعه واعراضه كما لا يخفى على المتأمل في العلم  
 بواسطة في العوارض الفصل الثاني ان المثبت فيما يعرفه الشيء بواسطة الواسطة في العوارض او احد  
 قسمي الواسطة في المشهور وهو ما يكون الواسطة وهو الواسطة كلاهما معروفين حقيقة، حقيقة للبشر ان  
 يكون الواسطة متحدة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض والمنفى فيما يعرفه الشيء لذاته احدى الواسطتين  
 المذكورتين فهناك على ان يكون ما يعرفه الشيء بواسطة العلم او الاخص عن ذاتها او تالياً ولا ينفى على من لم يفهم علمهم  
 قد صرحوا بان ما يعرفه الشيء لا يتم او نفس منه لا يكون عن ذاتها او تالياً بل يكون عن ذاتها او تالياً ولا ينفى على من لم يفهم علمهم  
 الواسطة مع ذي الواسطة انما يعرفه الشيء بواسطة المساوي وان كان من عوارض المساوي بالذات لكنه  
 يعرفه عن احوال الشيء لا لاجل الارتباط بينه وبين ما يساويه وبانتمائه اليها لشرط التماهي من حيثية علمية بشرط

اتحاد الواسطة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض كما وقع من الشارح بحجبه <sup>بأنه</sup> متصرف في ذاته في كلامه في  
 هذا المقام فليس آخره ان يعلم انه قد ذهب بعض المدققين الى ان العرض الذاتي ما يثبت الشيء لذاته او لغيره  
 اي لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر او بواسطة بشرط ان يكون ذلك الشيء مساويا له مدعا او حقا كما يقدر في الاول  
 وربما يقال ان العرض الذاتي لشيء الواسطة في العروضة ونفي احدى قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون  
 كل من الواسطة وذو الواسطة معروضا حقيقيا وفي الثاني تحقيق الشيء بالشيء الذي نفي ان ما يبرز في الشيء  
 اجاب العروضة بالامر الاعم او الاخص في الصديق او المتحقق او لا مبرها كن فيها لا بد من ذاتها لا ان الشيء  
 بل بكونها شيئا لا لا حتى بان يبين من احوال الامر الاخص او المبرها كن وما يبرز في المبرها كن ان  
 كان حتى ان يبين من احوال ذلك المساوي كانه يوجد من احوال الشيء لا ارتباط بينه وبين ما ليساويه وعدم  
 انفكاك بينهما ويد عليه ولا ان ان الواسطة في برهان العلم عامة لثبوتها الا بالبرهنة وهو قد يكون اعلم من الاخر  
 ولا مبرها ان مقتضاها بالاكس فالأكبر في هذا القسم من برهان العلم ثابته لا لا بشرط الامر الاعم الذي هو الاوسطة  
 فيعلم ان يكون لثبوتها الاكس بواسطة الامر الاعم اي احد الاوسطة واسطة في الثبوت فيكون غرضا مع شيئا مبرها ان  
 محمول المساكن البرهانية بانه ان يلزم غرضا ذاتيا لموضوعها الثاني انه يجب في ذاتها ان النفس عن العلم  
 العارض لها شئ تارة عارضا لها بواسطة الشكل الفعلي الثالث ان عوارض المساوي من عوارض الشيء  
 نشأة الاتصال بين المتساويين ولا يخفى ان في المتساويين حسب الاعتدال مسلم للاتحاد في الوجود وان في  
 المتساويين حسب التحقيق كما في المباني المتساوي فهم لعدم الاتحاد وعدم الانفكاك مطلقا لا يستلزم ان يوجد  
 ما هو عارض لا حد عارضا لا آخر منه ورنه ان عوارض الالهة مثلا لا تقا من عوارضها من نوعه كونها متحدة بين  
 وفيها العلامات المتنازلة وفيه ومن تبعه الى ان اعتبر في العرض الذاتي الذي يلحق الشيء لذاته نفي الواسطة  
 في العروضة ونفي احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ما يكون انية كل من الواسطة وذو الواسطة معروضا  
 حقيقة بالاعتدال ومتقفا بها وفيما يلحق الشيء بواسطة اشارته الواسطة في الثبوت بشرط كونها مساوية ويد عارضا  
 يلزم على هذا الحد ما يقتضيه المنقضية من العوارض الذاتية في الضرورية وتساويها ان محمولات المتساويين  
 عوارض ذاتية لموضوعاتها كانت اما من القسم الاول فلا يكون في ثبوتها موضوعات بواسطة الامر الاعم  
 فيكون ثبوتها بواسطة مساوية ومالا بواسطة في ثبوتها لا في موضوع ضروري الثبوت له ولا ما يكون الواسطة  
 فيها مساويا لموضوعها اذا كانت مساوية في موضوعها ومن ذاتي الموضوع فهو اما لذاته او لغيره وعلى الثاني

لا بد ان ينتهي الى ما بالذات فيكون ضروريا في غير المسائل ان ينقض ما بالضروري وقال اسيد المحقق  
 قد اعتبر في العرض الذاتي الذي يلحق بالشئ لذاته شئ الواسطة في العرض وفي ما يلحق بالشئ بواسطة هي الواسطة  
 في العرض بشرط التساوي فما يعرض الشئ لا بواسطة اعملا او بواسطة في الغنوصات متعلقا من انقسم الاول  
 من الاعراض الذاتية بل من الاعراض الالهية وعرض عليه الشئ في محاسنها على حواشي شئ انما يميز  
 بان العارض بواسطة لا يميز عرضا وانما يميز في الاعراض انما يميز عرضا او لا يميز عرضا او لا يميز عرضا  
 المبائن اذ لم يكن ذلك المبائن واسطة في العرض ولا سفيرا محققا او لا الاعمدة عرضا من الشرائع محسوبة  
 جدا لانه قد صرح بان ما يعرض الشئ بغيره الا عم المتعلق معه بالذات عرض ذاتي فثبت ان العارض للشئ بواسطة  
 المبائن واسطة في العرض ليس عرضا ذاتيا للشئ السبب ضرورة انه ليس عارضا له لذاته ولا بواسطة ساق  
 ولو كان المبائن واسطة في ثبوت الشئ حقيقة كالحكم الثابت للنفس بواسطة النقل الفعال عند فهمه فلا يقاوم  
 في كونه عرضا ذاتيا ولا يميز لاجرا عن الاعراض الذاتية فتأمل في له بشرط ان يكون آه الظاهر انه متعلق  
 بكلا الواسطتين والمعنى ان العارض الذاتي الذي يميز في الامور الخارجية العارضة بواسطة في العرض في الشرط  
 مع ذلك الشئ واحد شئ الواسطة في البشروط شرطها واسعه ولا يربط ان هذا الشرط متعلق اليه في صورته  
 الواسطتين لا يخرج ما يعرض الشئ بواسطة المبائن سواء كان ذلك المبائن واسطة في العرض او واسطة  
 في الثبوت ولا يخفى انه على ذلك يكون قوله في الحاشية هذا الشرط مبنى على اخذ وحدة العارض بالثبوت لا بالعرض  
 عروضة لمعرضين متمايزين بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي في مع عزل النظر عن الحقيقة  
 فلا حاجة الى هذا الشرط. لكن الا فلا رايه لا يخرج العارض بواسطة المبائن اذا كان واسطة في الاشياء  
 كعروض الحرارة للما حقيقة بواسطة النار فتأمل انه يثبت غير محصل ان العارض في صورة الواسطة في العرض  
 يكون واحدا بشخص ان كانت الواسطة وذو الواسطة متمايزين بحسب الوجود وتباينين صدقا وتختصا  
 اذ اختلف في عارض واحد بالشخص لا بالذات ولا مر اخر مبائن متميزة في الوجود متعلق به نحو من المتعلق  
 بالعرض ويكون ايضا قوله في الحاشية وان اعتبر طبيعة العارض آه غير محصل ان هذا الشرط متعلق اليه في  
 صورة الواسطتين سواء اعتبر وحدة العارض بالشخص او اعتبر وحدة بالطبيعة. واليه قوله في الاشارة اليه  
 آه في غاية السخافة اذ هذا الشرط كما انه محتاج اليه على تقدير كون الواسطة واسطة في الثبوت لا خارجا عنها  
 بواسطة المبائن كانه متعلق اليه لا خارجا المبائن اذا كانت الواسطة واسطة في العرض واسطة في

لو لم يشترط الشرط لزم ان يكون جميع عوارض الشيء اعرافاً ذاتية لكماله الخفى وأما ان قوله بشرط ان  
 يكون آية متعلقاً بالحدوثى بواسطة في الثبوت والخفى متعلقاً بالاعتراض بواسطة في العروص على هذا يكون باقياً  
 بالشرط فيكون العوارض بواسطة البان اذا كان واسطة في العروص داخل في العروص الذاتي واليه لا يكون  
 ان يكون العوارض في صورت الواسطة في الثبوت على التقدير كون كل منهما مبرزاً مقبلاً واحداً بالمتنفس فلا  
 اتصال يكون العوارض واحداً بالمتنفس على هذا التقدير فيكون قوله في انما يتبعه بالاعتراض آية غير مستقيمة كما  
 لا يخفى على المنظرين ثانياً لانه يميز انه يكون آية قال في انما يتبعه كبر وحق العروص المتصل في قسم وبالعكس اذ كل  
 منها عروص ذاتي الآخر كما قال في قوله وغيره فتأمل انه يميز ومثال الاعراض وجه النقطة العارضة للآية بواسطة  
 الذاتية فانها قد توجد دون انقطاع في الخوض واسطة كوجودها في محيط الدائرة ثم ان العارضة لا تعم  
 والاختصاص وان كان لا ينافي العروص الذاتي لكن العروص بواسطة الاعراض والاختصاص بينهما في ظاهر كلام الشرح  
 يدل على ان العروص بواسطة الاعراض والاختصاص ايضا لا ينافي العروص الذاتي فتأمل قوله في موضع المنطوق  
 هذا التقدير آية قال السيد المحقق في حواشي شرح المطالع كما ان الاشياء يتوصل بعضها الى بعض في الوجود  
 الخارجي كما يتوصل بائها والشار الى حارة المار كك يتوصل بعضها الى بعض في الوجود الذاتي كما يتوصل  
 بالمعلومات الى الموجودات فان معلومية الاشياء ومجوديتها متبعية متان الى الابدان واذا لم يكن على قياس  
 الموجودات استخارجية ان يتوصل من اى معلوم كان الى اى مجهول يريد بل الابدان يكون بينهما مناسبتة  
 مخصوصة ولم يكن اليقينية تلك الشئ بل وجهه في تفصيلي عدم تناسلي المعلومات والمجودات بل على  
 وجه كمال الجمالي فوجهه انما يتبعه عروص كمال المعلومات فنية على المناسبات ويجري عليها احكام متعلقة باليقينية التي  
 الموجودات بحيث يتبعها كمال الاحكام الى باب كمال المعارف التي هي المارة الى الامور المجردة فيها انما هي ان  
 يتوصل من معلومات فنية وعنه الى مطالب معينة يرجع في ذلك الى كمال الاحكام واليقينية فبذلك كبرية التوصل منها ليعلم  
 ولم يكن المعارف في الابدان عوارض خارجية يعتبر في باب اليعمال بل هناك عوارض تعرض لها في القدر وكان  
 العوارض الذاتية مزيد اختصاص بذلك اليعمال وتلك المناسبات او حسب ان يبحث عن احوال هذه العوارض  
 من حيث اليعمال او النفع فيه ونزاهة بيان على وجه كلي لكون العقول ذاتية موضوع المنطوق واما بيان  
 التفصيلي فهو ان المنطوق يبحث في باب القصورات والتعديلات عن هذه الامور من جهة المذكورة التي هي  
 اليعمال الى الجهور والتعديلات في ذلك اليعمال ولا يلزم انها معلومات ذاتية فان

انعم الكلي اذا وجد في الذهن وقيل لي ما تحت من الجزئيات فاعتبارها في ما يعتد بها يعرض له الذاتية باعتبارها  
 عنها العرضية وباعتبار كون نفس ما يعتد بها النوعية وما عرض له الذاتية بنفس باعتبار اختلاف افرادها وفصل باعتبارها  
 آخر ولك ما عرض له العرضية اما خاصة او عرض عام باعتبارين مختلفين واذا تركب الذاتيات والعرضيات اما  
 منفردة او مختلطة على وجه مختلفه عرض لذلك المركب الحدية او الرسمية ولا شك ان هذه المعاني اعني كون  
 مفهوم الكلي جزئاً للمهية او خارجاً عنها ونفساً لها الى غير ذلك من نظائر ما ليست من الموجودات الخارجية بل هي  
 ما تعرض للطباع الكلية اذا وجدت في الازمان وكذا الحال في كون القضية عليية او شرطية وكون الوجه فيها شاملاً  
 او مستقراً او كلياً فانها باسرها عرض تعرض لطباع النسب الجزئية في الازمان اما وحدها او مأخوذة مع  
 غيرها في موضوع المنطق واتعلم ان اسيد المحقق قد عرف المعقولات الثانية في حاشي مشيخ المطالع  
 بما تعرض للمهية بسبب لوجود الذهني اى الوجود الذي يخصه مدخل فيه كالكلية والجزئية والذاتية فلما يوصف  
 بالشئ حال وجوده في الخارج قال هذه العوارض هي المسماة بالمعقولات الثانية لانها في المرتبة الثانية  
 من العقل الاتري انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلاً الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضا له واعتراض عليه معاصر  
 المحقق الدواني باننا لا نسلم انها في المرتبة الثانية من العقل ولا يلزم من كون الكلية يستدعي معروضات ان  
 يكون تعقله بعد تعقل معروضه فان الصورة تستدعي معروضات هي الهولي ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل  
 الهولي غاية ما يلزم من ذلك انها اذا اخذت من حيث انها عارض يكون تعقله مع تعقل معروضه لا بعده ولان  
 كونها يقتضي مضافاً اليها فان الكلية لا محالة كلية شئ ان يكون تعقله بعد تعقله فان الاعلام يقتضي الاضافة الى  
 شئ ولا يلزم ان يكون تعقله بعد تعقله وكما ان العارض الخارجي اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله  
 مع تعقل معروضه ويجوز ان يؤخذ بوجه آخر فيتعقل قبل تعقل معروضه فالظاهر ان العارض الذهني ايضا كذلك  
 واجاب عنه المحقق الدواني بان ليس لاسدلال على كونها في المرتبة الثانية من العقل بكونها يستدعي  
 معروضاً حتى يتوجه ما ذكره من ان ذلك يستلزم تأخر تعقلها عن تعقله بل ذلك مستند الى كونها اموراً اضافية  
 فان الكلية عبارة عن ليستة التي بين الصور العقلية التي يمكن فرض اشتراكها بين كثيرين ولا شك ان تعقل  
 النسبة فرع تعقل المتبئين فيما خلت عن تعقل ما يمكن فرض الاشتراك فيه وقس على ذلك الجزئية ونظائرها  
 من اعمال الوضع فانها امور نسبية تباخر تعقلها عن تعقل الطرفين واحد ودينك الطرفين هو موضوعها والآخر  
 المنسوب اليه فتصح انها في المرتبة الثانية من العقل نعم يرد عليه منع حصول المعقولات للامور النسبية ونيفض

بالاستقرار وقال في الحاشية <sup>الفردية</sup> يتجلى لنا قسمة بان العوارض الذهنية لا يجوز ان ينفيك لتعلقها عن تعقل معضلاتها  
والامثلة التجريبية لا تفيد وقال في حاشيته ان هذه المناقشة لا يقدح في التعريف اذ لم يحقق مادة الاتصاف  
وانما يتوجه على وجه التسمية ويكون في دفعها عنه دعوى الحصر الاستقرائي ولا يخفى ان الامر في وجه التسمية سهل  
ولا يجب فيه اعمار الحصر الاستقرائي بل يكفي تحقق الثبوت في بعض المواد كما هو الشائع في الاسامي انما  
الاشكال في التعريف قال صاحب الافق المبين من الناس من يضع انها المعقولات في الدرجة الثانية  
اي في الدرجة الاولى عارضة لما لتعلق قبل وتثبت بالاستقرار ويقض تارة منع التام بل لزوم القضية  
راسا اخرى ومن توهم انها العوارض الذهنية للمعقولات من حيث هي معقولات على ان يكون الذين ظروفا  
للعروض والوجود الذهني بمقتضى قيداً يعتبر في الموضوع والقضية وصفية بحسب عقد الوضع ولا يرى الوجود  
وما اشبهه في ان المعروف له هي الهمية من حيث هي لكن في الذين لا مع الوجود الذهني معقولاتاً ثانياً ويقولون  
ان يكون ما من افراد الوجود القائم بذاته الواجب بنفس حقيقة من المعقولات الثانية ومن يرمي عنها هي  
ما تعرض الشيء في الذين على ان الذين فقط طرف العروض والخصوص الوجود الذهني مدخلة فيه على شرطته  
لا على الدخول في المعروف ونحسب ثواني المعقولات بالمشتقات دون المبادئ ويتكلم ان الشيء قد  
يكون معقولاتاً ثانياً بحسب حصص الانتراجية ومتاصلاً بحسب فروه المعين ويجعل العقود التي مجموعها  
الوجود الامكان على الاطلاق ذهنيات سوار اريد بالوجود الوجود الخارجي او الذهني او المطلق والامكان  
الهي كيفية نسبة الوجود الخارجي او الذهني او المطلق ومن يخيّل انها المحولات التي لا تكون ذاتيات  
شي من الحقائق المتصلة في الاعيان اصلاً وليست مبادئها الا العوارض التي لا يجاذى بها امر في الخارج  
ولطین ان لو ازم الهمية غير مفصولة عن المعقولات الثانية وان العقود التي تحمل فيها الحجز على الذات  
العية قصد خارجية وان لا فرق بين قولنا زيد جري في الخارج وبين زيد شيء وعلة في الخارج قال وفيه كمالها  
تهويلات وتوحيثات لست اجد رخصة من الحق في استنساب شيء منها ثم قال والذي يستبين لي ويشبه  
ان نضع الحكمة ليس تجاوزه ولما اسمة الفلاسفة الاسلامية حافين حول عرش العلم من الرؤسا و  
المعاضدين وتحققه الاتباع تبعه هوان المعقولات الثانية حيث تقبل موضوع الحكمة الهزلية التي بي  
كيال العلوم ليست هي المعقولات الثانية ريثما تستعمل في حكمة مابعد الطبيعة كما يقال مثلاً الوجود ذهنية  
من المعقولات الثانية وان الاولى توفقه اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية فالمعقولات الثانية



والثالثة حيث انه قد موضوع حكمه الميزان هي المحولات هي العوارض العقلية التي يكون لها ان يتحكم بها الحكم في علمها على المفاهيم وانتم اعلمها بوقوع المفاهيم وتوحد بها الذي على ان المفاهيم بالاعتقاد في مفاهيمها وهي كالوضع وحمل الكمية والجزئية والجمعية والذاتية والعرضية او الجمعية والاعتدالية والجمعية وكما ان المحولات  
 الماخوذة من هذه المبادئ كالافسح والمحول والكل والجزئي والفرد والجمعية والذاتي والعرضي والجمعية  
 والفصل والجمعية والجمعية والتناقض والحكم الطرفين والجمعية والجمعية والجمعية والجمعية والجمعية  
 المتعدية والمفكرات الثانية ريثما تستعمل في الحكم ما بعد الثانية حيث يقال فيهم كذا من المفكرات  
 الثانية ومفهوم كذا ليس بها فاما قولنا على وجوهها ما لم نعلمها انما هي العوارض العقلية التي لا تتحكم  
 على شيء مما في الاعيان على انما هي اذ لا يتحكم في العوارض العقلية ولا يتحكم في ما لا يتحكم في العوارض  
 العينية كما في الاضافات والسلوكيات المتعدية عن الشيء بحسب حاله في وجوده يعني ولا يكون عروضا لها  
 من جهة اقتضاء عن طبيعة لذلك كما في لوازم الهيئة وهي فالوجود والشمسية والامكان والوجود وكما ان الهيئة  
 والوجود والشيء والمكن والواجب ومشاكلاتها ولا يتحكم مفهوم واحد بها لكونه المعقولة واوليتها بالاختلافات  
 بالجمعية ليس انما هي العينية والمفكرات الثانية بالجمعية الاولى قسم من المفكرات الثانية يعني بالجمعية  
 فيحصل كلامه وقيل في تفصيله في التمام مبعثا من الاطلاق بالجمعية كذا ما لا يمكن انما هي بالجمعية  
 فلا تتحكم في الكلام وتسلم في جل المفكرات الثانية لزمين كما لا يخفى على المتأمل في ذلك باعتبار هذه الايام  
 آه يعني ان موضوع التعلق هي المفكرات الثانية لزمين حيث انما هي في النفس بالجمعية حيث انما هي موجودة  
 في الذهن فان بيانها بما هي تواجدها موجودة في الذهن من العلم بالجمعية الباعث عن احوال الموجود من  
 حيث هو موجود بل هي موجودة للناطق من حيث انها لعل في الجهول او يكون لها في ذلك لا اجمال  
 في ذلك كالكلمة المشهورة ان الكلمة من العوارض العقلية التي خصوص الوجود والذاتي شرط لوجودها  
 والتضاي التي محولاتها الكلية ذهنيات هي من المفكرات الثانية بالجمعية الاخص ولعل الخي ما قال البعض  
 الحقيقين من المتأخرين ان الطبيعة باعتبار كونها في الذين ربيها شخصية كما هي مثله لكونها باعتبار كونها  
 الخارج اذا الوجود واورث الشخص سواء كان ذهنا او خارجا فكما ان الطبيعة الموجودة في الخارج باعتبار  
 وجودها فيه ليست مشتركة بين كثيرين ولا هي موجودة فيها ومحمولة عليها فكذلك الطبيعة الموجودة في الذهن باعتبار  
 وجودها فيه وكما انه اذا اعتبر من حيث هي بقطع النظر عن وجودها الذي هي تكملة مشتركة فيهم او غير ذلك

فكذلك اذا قطع النظر عن وجودها الخارجى فلا فرق اذن في الانصاف بالكلية بين الخارج والذهن فالظاهر  
ان المهيته سواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن تكون متصفة بالكلية فتكون الكليلة عارضة لنفس  
المهيته من حيث هي لا لها من حيث هي موجودا كما حال الوجود ليس من الزعمين يكون الوجود من عوارض  
المهيته اذ هو عارض عند نفس المهيته من حيث هي لا لها من حيث هي مرجوعة فالكليلة على ما يكون ان من  
لوازم المهيته لا من العوارض الذهنية وسيجي التفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى فانظره فحق لا بد وانجزية  
اعلم ان المشهور ان الجزئية من العوارض الذهنية ويرد عليه ان اريد ان التفتية المنقولة من باس قبل  
التفتية الذهنية المتفتية بمعنى ان يكون جزئية الجزئية باقيا كونه في الذهن فغير صحيح لان الواجب انما يجرى  
وكذا المتكامل الاول وليس يجرى بينهما بذلك الاعتبار وان اريد ان وصفت الجزئية لانه ان يكون معروضا في  
ذاته قبلها عن العارض ثم يبرزه العارض وهذا ليس في الخارج ويصطلح على مثل هذه الزيادة والعروض  
بالجزئية لا يسمو لكن العوارض اعارضة له من حيث الجزئية بمعنى ان يصدق ان منها يكون شئ جزئيا  
اي متحصلا غير محمول على الكثير لا يجب ان يكون من العوارض الذهنية واعلم ان قال المصدر الشيرازي انما  
للحق الدواني ان الكليلة والجزئية مع كونها من المعقولات الثانية القضايا المتفتية منها قد يكون خارجية  
ضرورة ان زيدا جزئى وشئى وعلمته في الخارج واورده عليه بوجهين الاول ان قال الحق الدواني ان الكليلة و  
الجزئية هفتان للصورة الذهنية اعنى المهيته باعتبار وجودها في الذهن فليس زيدا جزئيا في الخارج بل احاسل  
منه في الذهن وهي الصورة الشخصية جزئى وقس عليه الكليلة بل الامر فيه اظهر اذ من المهيته ان المهيته انما هي  
ليست في الخارج كليا كما انها ليست جزئيا وقد عرفت باقيد الثاني ما قال صاحب الافق ان المهيته انما هي  
ان الوجود في الخارج او في الذهن بحسب الخارج شئ واحد يصلح لان يحلل العقل في الخطا التحليل الى ما هو جزئى  
والى طبيعة تعرضها الكليلة في الخطا العقل انما الجزئية من احوال شئى بما هو متميز غير مخلوط فما في الاعيان كما  
ان يحكى عنه انه جزئى او طبعية بل انه شئ واحد مخلوط يصلح ان يخيل الى الامر جميعا وان من الصفات ما لها وجود في  
العين والذهن كالبياض ومنها ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجوده ليس هو انها في الذهن كالنوعية بل هو  
على الانسان والجزئية المحمودة على زيد وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئى في الاعيان ان الجزئية لها صورة في  
الاعيان قائمة بزيد فلذلك ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئى في الخطا العقل انما  
يصح ان يعنى به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان يصح ان يعمله الذهن الى ما في طرفه الخطا والعرضى

والثالثة حيث انه قد موضوع حكمه الميزان هي المحولات والعوارض العقلية التي يكون منها باقي الحكم والحكمي منه  
 في علمها على المفهومات واستزاعها هو تقرر المفهومات وتوحد بها الذمى على ان التفرقة بالاحتمال في بعضها وفي غيرها  
 وهي كالوضع والعمل الكلية والجزئية والخصوصية والذاتية والعرفية او الحسنة والفسادية والنعوتية والكمالية والحوالية  
 الماخوذة من بذو المبادى كالوضع والحوال والكلية والجزئية والفردية والجمعية والذاتية والعرفية والعينية  
 والفصل والتفصيل والجملة والتفصيل والكلية والجزئية والوسطية والطرفية والحقائق الحقيقية والتصورات وقوانين الحكم  
 التصديقي والمفكولات الثانية ريثما تستعمل في الحكم ما بعد الطبيعة حيث يقال في شؤم كذا امر من المفكولات  
 الثانية ومفهوم كذا ليس فيها قانما تفرق على وجه اتم ما تلونا تأييدها في العوارض الا انتزاعية التي لا تحصل  
 على شئ مما في الاعيان على انها يود او لا يود انما تترك في الصفات الطبيعية والاعيانى بها هي ورسالة حال في الواقع  
 والعينية كما في الاضافات والسلوكيات المتفرقة عن الشيء بحسب حاله في وجوده العينية ولا يكون عروضا عنها  
 من جهة اقتضا عن طبيعة ذلك كما في لزوم الية وهي كالوجود ووشية والمكان والوجود وكذا الية  
 والوجود والشيء والمكن والواجب ومثلا كلها ولا يتخلل مفهوم واحد بشا لوية العقلية واوليتها بانكالات  
 بالاضيق اليه من احتوائك العينية والمفكولات الثانية بالية الاول قسم من المفكولات الثانية بنية بهذا المعنى  
 فيحصل كلامه وقد بلغ في تفصيله في الالتزام مبلغا من الاطناب بحسب يكشون ما ردا على انشاؤه في الاشكال  
 قد تحصل في الكلام وتسامح في جعل المفكولات الثانية لزمين كما انشئ في المناظر في الله باعتبار هذه الاشكال  
 آه يعني ان موضوع الحكمي هي المفكولات الثانية لاس من حيث انما ما هي في انضمامها لاس من حيث انما موجودة  
 في الذمى فان بيان ما فيها تروا كونهما موجود في الذمى من العلم الالهي باليات في عين احوال الموجودين  
 حيث هو موجود بل هي موجودة للمفكر من حيث انها لازل في المبدأ او يكون لها في ذلك لا ايمان  
 في الله كالكلية المشهور ان الكلية من العوارض الذمينة التي خصوص الوجود والذمى شرط لوجودها  
 والتفصيا التي محولاتها الكلية ومبنيات في من المفكولات الثانية بالمعنى الاخص ولعل الحق ما قال بعض  
 الحقيقين من المتأخرين ان الطبيعية باعتبار كونها في الذمى ريثما تشخصه كما هي متشخصة باعتبار كونها مستغنى  
 الخارج اذا لوجودها في الشخص سدا مكان فيهما او خارجا فكما ان الطبيعة الموجودة في الخارج ما اعتبار  
 وجودها فيه ليست مشتركة بين كثيرين والاسي موجودة فيها ومحمولة عليها فكذا الطبيعة الموجودة في الذمى باعتبار  
 وجودها فيه وكما انه اذا اعتبرت من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها الذمى تكاد ان يشترك فيها او لا يشترك

فكذلك اذا قطع المنظر عن وجودها الخارجى فلا فرق اذن في الانصاف بالكلية بين الخارج والذهن فالظاهر  
ان الماهية سواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن تكون مصنعة بالكلية فتكون الكلية عارضة لنفس  
الماهية من حيث هي لا لها من حيث هي موجودا كحال الوجود بعينه عند الجمع بين الوجود من عوارض  
الماهية اذ هو عارض عند فهم النفس الماهية من حيث هي لا لها من حيث هي موجودة فالكلية على هذا يكون من  
لوازم الماهية لا من العوارض الذميمة وسيجيء لتفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى فانتم لم تروا في الجزء والجزئية  
اعلم ان المشهور ان الجزئية من العوارض الذميمة ويرد عليه ان اريد به ان القضية المتهمة بالجزئية  
القضية الذميمة المنطقية بمعنى ان يكون جزئية الجزئية باعتبار كونه في الذهن فغير صحيح لان الوجود تعالى جزئى  
وكذا المعلوم الاول وليس جزئيتها بذلك الاعتبار وان اريد ان وصف الجزئية لا بد ان يكون معروضها في  
ذاتها فليعلم ان العارض ثم يعرضه العارض وهذا ليس في الخارج ويصطليح على مثل هذه الزيادة والعروض  
بالجزئية في العلم ان العوارض العارضة له من حيث الجزئية يحتمل ان مصدرها منها هو كون شئ جزئيا  
اى متصلا غير محمول على الكثير لا يجب ان يكون من العوارض الذميمة واعلم ان قال الصدر الشيرازى ان  
المحقق الدواعى ان الكلية والجزئية مع كونها من المعقولات الثانية القضايا والاعتقادية منها فليكون خارجيتها  
ضرورة ان زيدا جزئى وشئ وعلة في الخارج واورده عليه بوجهين الاول ما قال المحقق الدواعى ان الكلية و  
الجزئية هفتان للصورة الذميمة اعنى الماهية باعتبار وجودها في الذهن فليس زيد جزئيا في الخارج بل اى  
منه في الذهن وهى الصورة الشخصية جزئى وقس على الكلية بل الامر فيه اظهر اذ من المعلوم ان الماهية انما جزئية  
ليست في الخارج كلياً كما انها ليست جزئياً وقد عرفت ما فيه والثاني ما قال صاحب الافق الماهية ان لم يتبين  
ان الوجود في الخارج او في الذهن بحسب الخارج شئ واحد يصلح ان يحلل العقل في الحائط التحليلي الى ما هو جزئى  
والى طبيعته لغرضها الكلية في الحائط العقل انما الجزئية من احوال شئ بما هو متميز غير مخلوط فما في الاعيان لا  
ان يحكى عنه انه جزئى او طبيعة بل انه شئ واحد مخلوط يصلح ان يخيل الى الامر جميعا وان من الصفات ما لها وجود في  
العين والذهن كالبياض ومنها ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجوده بعينه هو انما في الذهن كالزعرور لونه  
على الانسان والجزئية المحمودة على زيد وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئى في الاعيان ان الجزئية لها صورة في  
الاعيان فانه يرد فذلك ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئى في الحائط العقل انما  
يصح ان يعنى به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان يصلح ان يفعله الذهن الى ما في ظرفه الخلط والعرض

جزئي والى فيه طبيعة ويرد عليه ان الجزئية تحتل معين الاول للشخص الشيء وذهبت في الواقع مع قطع النظر عن  
 الحما والاعتبار فيكون الحكمي عنه بها ومطابق حملها نفس ذات الشخص المتقررة الموجودة سنة الاعيان اذا  
 كان بالحكم عليه بالجزئية موجودا خارجيا او ذات الشخص المتقررة الموجودة في الذهن او كان بالحكم عليه بالجزئية  
 موجودا ونهيا فلا يكون الجزئية بهذا المعنى من احوال الشيء بما يتميز غير مخلوط في الحما ويكون الشيء الواحد الموجود  
 في الذهن او في الخارج مصداق لكل الجزئي فمافي الاعيان يصح ان يحكي عنه انه جزئي واما قوله وان من الصفات  
 انه ان اراد به ان من الصفات ما لها وجود بنفسها في العين والذهن ومنها ليس لها بنفسها وجود الا في الذهن  
 فتكون الجزئية من التفسير الثاني مسلم لكن لا يلزم منه ان تكون القضية التي محمولها الجزئي خارجية الا ترى  
 ان الفوقية مثلا من الصفات التي لا وجود لها بنفسها الا في الذهن مع ان قولنا السمار فوق قضية خارجية  
 فلا يجيب ان يكون مبدء محمول القضية الخارجية موجودا بنفسه في الخارج وان اراد به ان من الصفات ما لها  
 وجود في العين بنفسها او بمقتضا انتزاعها ومنها لا وجود لها في العين اصلا لا بنفسها ولا بمقتضا انتزاعها فلام  
 ان الجزئية من الصفات التي لا وجود لها في العين اصلا لا بنفسها ولا بمقتضا انتزاعها لان الجزئية بالمعنى  
 المذکور موجودة في العين بمقتضا انتزاعها وهي الاشغال الخارجية وما قال من انه ليس معنى قولنا زيد جزئي  
 في الاعيان ان الجزئية لها صورة في الاعيان قائمة بزبدان اراد به انه ليس معناه ان الجزئية بنفسها موجودة في  
 الاعيان فسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون قولنا زيد جزئي قضية خارجية كما ان الفوقية ليست بنفسها موجودة في  
 الخارج مع ان قولنا السمار فوق قضية خارجية وان اراد به انه ليس معناه ان مصداق الجزئية ومطابق مصداقها  
 موجود في الاعيان فهو مسمى فان معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان مطابق صدق الجزئي في الاعيان ولا يرب  
 في ذلك لان زبدان في الاعيان شخص تشخص بنحو عامه قطعاً نعم ليس معناه ان الموجود في الاعيان باهوتي  
 الاعيان جزئي سنة على العقل لان الموجود في الاعيان باهوتي الاعيان جزئي في الخارج وفي نفس  
 الامر ولا دخل للحما العقل في ذلك ولا يصح ان يعني ان مافي الاعيان باهوتي الاعيان يصح ان يفصله العقل  
 الى مافي طرف الحما والعري جزئي والى فيه طبيعة فان الشخص الخارجي الموجود في الواقع والشخص الذهني المتيقن  
 في الواقع جزئي بالمعنى المذكور في الواقع سواء وجد ظرف الحما والعري او لم يوجد وسواء فصله الذهن الى  
 امرين اذ لم يفصل والمعنى الثاني للجزئية امتناع الصورة الذهنية عن تجزئة العقل المشتركة فيها فالموصوف  
 بالجزئية بهذا المعنى هي الصورة الذهنية وهي مطابق صدقها ومصدق الحكم بها لا يكون الاشغال الخارجية

بما هي لك جزئية لانها ليست صورا ذهنية وعلى هذا التقدير لا تكون الجزئية محمولة على زيد ولا يكون زيد في الخارج  
جزئيا انما يكون الجزئي صورة اجمالية في احواس على هذا لا يكون مصداق الجزئي في طرف اخلطو التعريف ضروري  
ان احواس ليست من طرف اخلطو العري فافهم وارقب كلاما مستوفى في هذا الباب قى لك وتوضيحه  
قال في الحاشية قال المعلم الاول للحكمة اليونانية ان المحكي عنه بما يحضمه من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب  
الاعيان او بحسب الذين ان ما به حال الشئ باعتبار وجوده في ذلك الطرف على انه يتميز عن غيره والموجود  
في الاعيان شئ واحد لا يتميز بحسب المحمول عن الموضوع ولا الطبيعة عن الضرورة والذاتي عن ذي الذاتي و  
المعروض الكلية عن معروض الجزئية اذ ليس بحسب ذلك الوجود الا اخلطو العرف فاذن ليس مطابق الحكم  
بشئ من هذه المفهومات المحمولة والمبادئ العارضة الا نحو وجود المفهوم المحكوم في طرف اخلطو العري الذي هو  
من احوال الحاطات الذهنية انتهت ولنقل عبارة معلم النشار ثم منظر في صحتها وفساده فنقول قال معلم في الاق  
المبين ان المحكوم عليها بالمحمولية والموضوعية او الكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق ما في الاعيان شئ واحد ذلك  
بحسب لوجود في الذهن الا في الحوادث التحليلي الذي هو طرف اخلطو العري فليس من المستبين ان يكون المحكي  
عنه بما يحضمه من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب الاعيان او بحسب الذين انما هو حال الشئ باعتبار  
وجوده في ذلك الطرف على انه يتميز عن غيره والموجود في الاعيان شئ واحد لا يتميز بحسب المحمول عن الموضوع  
ولا الطبيعة عن الضرورة والذاتي عن ذي الذاتي ولا المعروض الكلي عن الجزئي اذ ليس بحسب ذلك الوجود الا اخلطو العرف فاذن ليس  
مطابق الحكم بشئ من هذه المفهومات المحمولة او المبادئ العارضة الا نحو المفهوم المحكوم عليه في طرف اخلطو العري  
من احوال الحاطات الذهنية ثم بعض هذه مما لا يصح ان يلتبس به المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكليته والجمعية  
واحد الوضوح وما شاكلها وبعضه ما ليس المفهوم باي ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون سناك  
متميزا منفردا ذلك لكنه محمول غير مميز بحسب الاعيان فلهذا لا ينتزع منه ذلك بحسب الاعيان او بحسب ان يكون  
العقد ذهني ومطابق الحكم فيه لقرار الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفردا غير محمول بحسبه ذلك مثل الجزئية اولد  
والطبيعة واذا ما هو حيث ان مسالك الفرق بين القياسيين فاما مصق ليتخطا فيه وليتقد زيد في في احوال تفصيلية  
خارجية انتهى وفي هذا الكلام انظار منها ما قال بعض انظار كلام المص انه لا شبهة في ان الجزئية والكليته والجمعية  
ليست من الاوصاف الانفعالية بل انما هي انتزاعية فصح انتزاعها عن نفس المفهومات لاس من حيث وجودها في  
الملاحظة بان يكون الوجود الحاطي شرطا للمعروض او قيد للمعروض فاننا نعلم بالضرورة ان الانسان مثلا

كلية واذ في الافراد انتزاع احد ولم ينتزع والما قولنا قل ان تلك المحولات تقتضي ان يكون الموصوف بوجودها متميزا  
عن الموصوف بالآخر ان اراد ان يتميز شرط الاتصاف بحسب لواقع في غير مسلم وان اراد انه شرط كناية الاتصاف في مسلم  
لكنه غير نادر ولا شك ان قولنا زيد جرتي والانسان كلي كناية عن الاتصاف والاتصاف في لحاظ الذين لان الاتصاف  
بحسب ظرف انما يقتضي ان يكون الموصوف فيه على حالة يمكن انتزاع الصفة عن الوجود الذي يلحق بالموصوف او الصفة  
ليس من هذا البسيط لاسكان سكاظ كل من الموصوف والصفة بدون لحاظ الآخر ومنها ان ما قال ان المحكوم عليه بالجمولية  
والموصوغة والكليته والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شئ واحد لك بحسب لوجود في الذين الا في المحاط التحليلي  
الذي به يظرف الخلط والعري ليس بشئ لان المحكوم عليه بالموصوغة والجمولية ليس يتحقق في الاعيان اصلا ضرورة  
ان المحكوم عليه بالموصوغة هي الصورة الذهنية لزيد والمحمول عليه بالجمولية هي الصورة الذهنية لقائم مثلاً واما ان  
الصورتان موجودتان في الذين بوجدتين متغايرتين فالمحمول عليه بالموصوغة والجمولية ليس شئاً واحداً اصلاً  
لا بحسب التحقق في الاعيان ولا بحسب التحقق في الذين نعم ما ينتزع عنه المحكوم عليه بالموصوغة وما ينتزع عنه  
المحمول عليه بالجمولية موجود في الاعيان وفي الذين لكن ما ينتزعان بهما منه ليس محكوماً عليه بالموصوغة ولا  
محكوماً عليه بالجمولية ومنها انه قسم العقولات الثانية بالمعنى الاخر الى قسمين الاول ما لا يصح ان قيل به في القسم  
الا باعتبار وجوده في الذين والثاني ما لا يابى ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان وعد الكليته من القسم  
الاول والجزئية والثانية والعرفية والطبيعية من القسم الثاني وفيه ان الكليته ان كانت بمعنى الكليته للكثيرين  
كما كانت من القسم الاول لكنه الجزئية المقابلة لها ايضا لكونها من ثبوت الصورة الذهنية وان كانت بمعنى كمال  
الاشتراك وما يتحد وخطوه فلا يصح عدلها من القسم الاول ومن العجائب عدل الذاتية والعرفية والطبيعية من  
القسم الثاني مع ان الكليته التي عدلها من القسم الاول مأخوذة فيها ثم انه لا فرق بين الكليته والطبيعية فلا وجه لعدله  
احدهما من القسم الاول دون الثاني هكذا اقيده وبالحجة كلامه في غاية السخافة والاهمال كما يظهر انشاز المتعال  
ما فيه من الاختلال بوجه شئ فيماني من المقال قد له كما في لوازم المبهة آه قال في الحاشية لان  
جهتة الاقتصار من جهة المبهمة تلك العوارض متبينة مناسب التماسل لها فكون كانها موجودات متماصلة  
كما ان الانتزاع بحسب نحو الوجود الخاص في الاضافات الخارجية واعداد المسلمات لقوم مقام العينية وانما  
لم يخرج من المقدمات الثانية انتهت لا ريب ان لوازم المبهة ليست من المعقولات انشازها المبهمة عنها  
في المطلق لان المعقولات الثانية التي تبحث عنها في المطلق هي العوارض التي خصوص الوجود الذي شرط لغيرها

ولو اوزم المهيئة ليست تلك لانها عارضة لنفس المهيئة بلا مدخلية لخصوصية احد الوجودين كالزوجة العارضة للاربعه فمن  
 ذنب الى ان المعقولات الثانية هي العوارض التي خصوص الوجود والذنب شرط لعروضها ولم يقل باطلاق المعقولات  
 الثانية على المعنى الاعم كالمحقق الاولاني واتباعه فمفهومه لوازم المهيئة فارجع عن المعقولات الثانية قطعاً ومن ذنب الى  
 ان المعقولات الثانية انما هي المعنى الاعم ولم يشترط خصوص الوجود والذنب في عروضها كالمصدر المعاصر للمحقق الاولاني  
 قال ان لوازم المهيئة من المعقولات الثانية وما حسب لافق المبين مع التصريح باطلاق المعقولات الثانية على  
 معين قال ان المعقولات الثانية التي تؤخذ على وجه اعم هي العوارض الاكثر جهة التي لا تشمل على شئ مما في الاعيان  
 انه هو ومن الذنابات له كما في الصفات العينية ولا يحد في خصوص حال في الاعيان كما في الاضافات و  
 السلوك المنزعة من الشئ بحسب حاله في وجوده والعين ولا يكون عروضها المعروف منها من جهة اقتضار من طبيعة ذلك  
 كما في لوازم المهيئة وهي كالوجود واشيئية والامكان والوجوب كذلك المهيئة والموجود والشئ والمكن والواجب و  
 مشاكلاتها وقد قلده الشارح جريانها على سببته ولم يتبين انهم انما يميزوا المعقولات الثانية بالمعنى الانحصاري لوازم  
 المهيئة لا المعقولات الثانية بالمعنى الاعم والوجه لاجراج لوازم المهيئة عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اعتبر  
 في معقولات الثانية بهذا المعنى ان يكون عروضها المعروف منها من جهة اقتضار من طبيعة واخراج لوازم المهيئة عنها بهذا المعنى  
 مع توقفه على كون لوازم المهيئة معلولة للمهيئة وفيه كلام مستطاع عليه انشائه تعالى في له وهي كالوجوب و  
 الوجود آده قال في الحاشية قال لعلم الاول الحكمة البهائية الوجود الحق القائم بذاته ليس يحيل عليه الوجود المطلق  
 المنفرد عنه على انه هو عينه او من ذاتياته وليس هو يشتم في العقل فينتزع عنه الوجود المطلق ويعرضه في محال فالتدريج  
 فقه عرفته ان به وظيفه الطبايع والامكان بل العقل يحكم بالبرهان ان في الايمان حقيقة مستقررة بنفس الذاتانية  
 نفس حقيقة مصداق على الوجود عليه مطابق انتزاع الموجود لا باقتضار من ذلك وبالحكمة اللائحة والمستنزع  
 بالاضافة الى ذلك بجانب هو البرهان لا العقل فاذا لم يوجد الحق القائم من افراد شئ مما في خيالة العقل وحودة  
 معقولاته المتماثلة الحقيقية فما تلك بجانب المقدس بالقياس الى الوجود المطلق الذي هو من الطبايع المصادرة  
 الانتزاعية انتهت اعلم انه قال العلامة القوشجي في شرح التقرير ان القول بان يكون وجود الواجب عين ذاته كما  
 ذمها ليه الحكماء لما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا يكون وجود الواجب فانما بنفسه لم يصح منهم انهم ما عتلق به مقتضى الوجود  
 عن المحل ولما قالوا لا يكون موجوداً في الخارج لم يصح فهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا لا يكون لا  
 موجوداً بوجده بنفسه لم يصح فهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجوداً لكان له وجوداً فلا يقال في الكلام في مفاهيم



الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق  
فقط عنهم ما عدا انهم معناه الاحتياج لا نقول او الحكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس موجود في الخارج او  
حكم بالاشتقاق عن المحل او ليس يستغن عنه كان ذلك حكماً على ما صدق عليه من الافراد والافلا اشتباه في  
انه لا شئ من المفومات الكلية موجود في الخارج او لا وجود في الخارج الا لا شخص فلا وجه تخصيصه به الحكم  
بالوجود ولا الاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق يعني الوجود  
الواجب كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فليكن يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة  
عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه واجبا بعبارة المحقق الدواني بانهم حيث حكموا  
بكون الوجود من المعقولات الثانية ارادوا به مفهوم الوجود القائم به الوجود اعم من ان يكون بطريق قيام الوصفية  
بالوصف او قيام شئ بذاته وكونه في المعنى معقولا ثانيا لا ينافي كون فرد من الوجود موجودا في الخارج معقول  
الثانية مطلقا هي المشتقات فانهم جعلوا موضوع المنطق وظاهرا موضوعا المشتقات كالحسن والفصل والكل  
والجز في لا سبيلها لكن سلمنا انها اعم من اشتقات والمبادي فردا من هذا المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدء  
فلا نسلم ان كون مبدء مفهوم من المعقولات الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحل عليه موطاة او ا  
كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن حصصه لا اشتباها في العقل فكون ذلك حصص من المعقولات الثانية و  
بالعبارة ذلك الفرد موجودا خارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج لوجود بعض افراده ثم قال في مفهوم  
من حيث انه عارضا ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول  
فان باعتبار حصصه العارضة للمبديات في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نسلم ان من شرط  
المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار  
الذي هو مبدء معقول ثان كالحصص في مثالنا على ان صدق الوجود والمطلق على الواجب عليه صدق عقلي اذ  
لو كان صدق عليه بسبب الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمته المشهورة وفي هذا الكلام  
انظر الاول ان تخصيص المشتقات بكونها معقولات ثانية واخراج المبادي عنها تحكم محض ايضا اشتقات  
لا تزيه على المبادي الا بمفهوم الصيغة ومن الاوليات ان مفهوم الصيغة لا تجعل ليس معقولا ثانيا معقولا ثانيا  
ولو كان مناهي المعقولة الثانية على مفهوم الصيغة لزم كون جميع المشتقات معقولات ثانية فالحق ان مفهوم  
المبدء لو كان مما يعرض للمعقول الاول في الزمن ولا يكون له عوض في الخارج فهو من المعقولات الثانية

والا لانه المشتق فلا يكون معقولا ثانيا الا لا يشتق له على السبيل الثاني ما قال معاصره انه لو صح ما ذكره لكان  
مثل الحيوان بالقياس الى الناطق معقولا ثانيا حيث لا يكون عارضا له في الخارج وليس له من حيث انه عارضا  
لناطق مطابق في الخارج فان الحيوان الواقع في الخارج معروض للناطق لا عارض له وهذا ليس بشي لما قال  
المحقق الدواني انا لا نسلم انه يلزم كون الحيوان بالقياس الى الناطق معقولا ثانيا اذ لا نسلم انه ليس عارضا له  
في الخارج ولازم ان الحيوان الواقع في الخارج معروض للناطق اذ المراد بالمرص بهنا هو الخارج المحمول  
كلما ان الناطق بالقياس الى الحيوان خارج محمول لكنه الحيوان بالنسبة الى الناطق الثالث ان القول بان  
صدق الوجود على الواجب تعالى صدق عقلي مالا يعتق له اذ لو كان صدق الوجود على الواجب تعالى عقليا  
لثوقف على وجود العقل واما المقدمة المشهورة فغير صحيحة عند المحقق الدواني ايضا كما صرح به في مواضع من كتبه  
وعلى تقدير كون المقدمة المشهورة صحيحة ايضا لا يمكن ان يقال صدق الوجود على الواجب تعالى عقليا الا لتوقف  
على وجوده في العقل مع ان وجوده تعالى في العقل محال كما سبق واجاب بعض المتحققين بان الوجود والواجب  
ليس فردا للوجود والمصدر بل للوجود وتحقيقه وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد مفهوم الوجود بحسب  
الحقيقة هي كمصنوع الاقهارية دون الاعيان الخارجية وقد يجاب بان المراد بالناطق المعنى الضرد الذي  
يصدق عليه المعقول الثاني صدق ذاتيا والطلبان الموجود بوجود الضرورات الفرد دون عارضها فان الثاني  
يكون موجودا بوجود الضروريات وجودا متخلفا من الوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد  
فلا يلزم من وجود الضروريات وجودا بطائفة بالمعنى المراد منها ولو روي معاصره المحقق الدواني بان صدق العقل  
الاسمي مطلقا سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا للقياسي اتحاد الموضوع مع المحمول في نفس الامر و  
وجودا وليس ذلك مخصوصا بمحل الذاتيات كما حسب بعضهم فان اولي العبارات التي يجبر عليها من اسهل الاشياء  
كما اعتبرها به هو وجود مصدرها مستلزم لاتحاد الطرفين وزيفه المحقق الدواني بان صدق اسهل الاشياء  
مطلقا لاتحاده على اي نحو كان سواء كان اتحادا ذاتيا بما هو ذاتي له او اتحادا عرضي بموضوعه او اتحادا عرضي  
في مائة واحد وجبر في التعليم الاول عن جميع وجود الاتحاد بمحل حيث قيل فيه مثلاً القطن هو الشئ في عارض  
البياض الى غير ذلك وصدق الذاتيات يقتضي الاتحاد في جعل الوجود حقيقة بخلاف صدق العرضيات  
فانه يقتضي اتحادها بالعرض فلا يكون وجود العارض والمعرض واحدا وان كان بينهما نحو من الاتحاد ولو  
القائل نفس الاتحاد كحقيقة بين العارض والمعرض اذ من البين ان جعل الاسود ليس بعينه جعل الشئ

كيف لا وجعل الاسم موقوف على الصانع والاضغ والثوب وجعل الثوب لا يتوقف على شيء منها نعم بينها علاقة  
 اتحادا ومعنى الحمل مطلق الاتحاد نعم من الاتحاد وتحقيق الذاتى وامثال ذلك الاتحاد وقال صاحب الالوت  
 المبين الوجود الحق القائم بذاته ليس يحمل عليه الوجود والمطلق المنتزع على انه هو بعينه او هو من ذاتياته و  
 ليس هو يتسم في العقل فينتزع عنه الوجود والمطلق ويعرضه في لحاظ الذات فقد عرفت ان هذه وظيفة الطبائع  
 الامكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان في الاعيان حقيقة متفردة بنفس الذات والمتفرد بنفس الذات هو نفس حقيقة  
 مصداق حل الوجود عليه مطابق انتزع الموجودية منه لا بافتقار حقيقة ذلك كما ان الحقيقة المتفردة من  
 افعالها بنفس هيتها المتفردة من افعالها مصداق الحمل مطابق الانتزع لا باستيفات تأخير من افعالها  
 او بافتقارها من الهية المجردة وان للعقل سبيلا في الهيات المحجولة الى سحاظ الحقيقة المتفردة وانتزع  
 الموجودية منها ولا سبيل له الى ذلك في الحقيقة المتفردة بنفس الذات بل انما يتصور العقل ان يلقى سمعة  
 لما يكون في فيستخرج ان البرهان يتحقق بلسانه القابى النورى ان الى على وله شدة الدرس وشدة خطر الرصد سبيل  
 الى صفة لحاظ القدوس الحق المتفرد بنفس حقيقة وانتزع الموجودية عن نفس ذاته فاما يقال انه لا لاحظ  
 والمتفرد بالاضافة الى ذلك اجناب هو البرهان لا العقل فاذا لم يكن الوجود الحق من افعاله شيئا فبانه في جازة  
 العقل ووحدة مقتولات المتماثلة فما ظنك بجناب المقدس بالقياس الى الوجود والمطلق الذي هو من الطبائع  
 المصدرة الانتزاعية هذا كلامه ولا يخفى على المستقيط ما في هذا الكلام من الاختلال لانه قال اولاد الوجود  
 المطلق لا ينتزع عنه سبحانه لانه ليس يرسم في العقل حتى ينتزع منه الوجود والمطلق ولا يخفى انه لا يخرج الا  
 على تقدير توقف انتزع العقل الوجود من شيء على امتسام نفس حقيقة ذلك الشيء في العقل مع انه لعل انه  
 ظاهر جدا على انه لو لم ينتزع الوجود عنه لكان قولنا الله سبحانه موجودا بالعبارة التي قال ان المتفرد بنفس  
 الذات هو نفس حقيقة مصداق حل الوجود عليه مطابق انتزع الموجودية وهذا ياتي قوله ولا سبيل الى ذلك  
 في الحقيقة المتفردة بنفس الذات ضرورة انه اول ما يمكن للعقل سبيل الى سحاظ الحقيقة المتفردة بنفس الذات و  
 انتزع الموجودية عنها كيف يتصور حل الوجود عليها وكونها مطابقا للانتزع الموجودية واما قوله بل انما ينتزع  
 العقل آه كلام شمرى كما لا يخفى وقوله فاما يقال انه لا لاحظ والمتفرد آه لا يفهم معناه اصلا اذ لا معنى لكون  
 البرهان لا حظا ومتفردا تلك من شأن العقل وقد نفى كون العقل لا حظا ومتفردا حيث قال لا العقل  
 ولا سبيل من الشارح انه قد نقل هذا الكلام في اسما شبيهة وآمن به من دون ان يتدبر فيه ويحكم عليه قبحه

والامكان قال صاحبها لافق المبين في برامته الامكان وان كان من المفردات الغير المكتملة والاشياء والاساليب  
عن الهيئته كمنه لما كان سلبا بسيطا والهيئته بحسب في غير الهيئته الفرقه والقوة المحضة لم يكن الهيئته انفسا  
وعليه له اذ السلب لم يكن حادوليا او محولا في الموجب السلبا المحول لم يكن محتاجا الى اقتضائه من الذات له بل  
يكن فيه عدم علمه متفقيته لا سلب رفع له والهيئته لم تكن متفجرة في نفسها لم يصب ان تكون علة متفقيته حقيقة  
لشيء فلا يكلم لم يكن الامكان وادخل في لوازم الهيئته بينه العوارض المعلولة لغير الهيئته وان كان ههنا لوازم  
الهيئته بمعنى المنهومات التي لم يكن سلبها عن الهيئته وهي من العوارض اللاحقة لسلب الهيئته كاشيئة والوجوده بهذا  
يتضح من قولهم الامكان بالذات ليس معلولا للهيئته والهيئته موصوفة بها نفسها واذ لك صح ان يجعل المراتب  
اكن فاخلج الى آخر المراتب المتفجرة والمشهورة والا كان الصحيح ان يقال تقتضي اشئ الامكان فاكمن فاحتمل  
الى سائر المراتب وكان مستلزما للوجود اذ الافتقار متناظر عن النظر الذي هو آخر المراتب المتفجرة على الامكان و  
فيه ان القول بكون الامكان سلبا بسيطا ينافي في عدمه من العوارض لقوله وهي من العوارض الملاحقة لشيء اوجب  
سيفيد جدا مع انه صرح في مواضع من كتيبه بان سلب البسيط لا يمكن ان يكون من العوارض بل سلبها انما يكون  
من العوارض اذ اكان حادوليا او محولا سلبا للمحول فالامكان لكونه سلبا بسيطا ليس عارضا للهيئته حقيقة لكن  
للعقل ان يلاحظ الهيئته ويتفرع منها هذا السلب فيصير حادوليا ويجعل على الهيئته فيكون عارضا للهيئته بهذا الاعتبار  
فافهم في له لا زينة قال في الحاشية قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواضع القضايا المعقودة بها كلها  
وحيثما كان ولعل نظروا الى طرف الانصاف وانما هو الذين فقط في جميعها وان لم تكن لخصوص الوجود الذي دخل فيه  
ولهذا قال في حاشيته ان النظر الصحيح يحكم بان العقولات الثانية على متعين الاول ان يكون الذي يفرق  
طرفا لخصوصه والثاني ان يكون الوجود الذي هو شرطا لخصوصه وهو موضوع المنطق اذا ادريت هذا فاعرف ان  
المعتبر في الهيئته ان كان مجرد كون الذين فقط لافا لافا من غير ان يكون للوصف تاصل في الوجود لا فيه  
خصوص حال نائب مناسب تاصله بالقضايا المعقودة من القسمين ومقدمات وان اعتبر فيها شرطية الوجود والاشياء  
فيحذف من القسم الثاني وهيئته ومن الاول حقيقة لعدم رعايته الوجود الذي هو والخارجي فيه فاما لانهته لا يخفى  
على المتأمل ان القضية الذميمة عبارة عن القضية الكائنية عن الامر الذي هو والقضايا الحكم عليها بالوجود والاشياء  
والاشيئة وغيرهما من العقولات الثانية بالمعنى المستعمل في العلم بالاشياء الطبيعية فلا تكون حاكية عن الوجود وانما هي  
كقولنا الله سبحانه موجود وعلة وزيد موجود وممكن ومعلوم فتكون تلك القضايا خارجية وقد تكون حاكية عن

في نفس الامر مع قطع النظر عن الخارج والذين فتكون تلك القضايا حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الازمنية فتكون  
 ذهنية فالحكم بكون القضايا المعقولة تلك المعقولات ذهنية مطلقا كما ذهب اليه استاذ الشارح او حقيقية  
 مطلقا كما ذهب اليه صاحب لافق المبين باطل اما قوله ولعل نظره الى ظرف الانضمام آه فانما يصح  
 لو كان معنى الانضمام انضمام الوصف الى الموصوف في كمال العقل واعتبار الموصوف منفصلا بالوصف  
 لا كون الشيء بحيث يصح انتزاع الوصف عنه ولو كان معنى الانضمام ما توهمه لزم ان يكون جميع الازدادات  
 لا انتزاعية معقولات ثمانية او ظرف عروفي جميع الاوصاف الانتزاعية انما هو الذين فقط وليس في الخارج  
 الا موصوفاتها ثم العقل يضرب من التحليل ينتزع عنها صفاتها فلا يكون لازما للمهنية الخارجية عن نفسية  
 المعقولات الثانية لانها انتزاعية فيكون ظرف عروفيها الذين فقط ولا يكون ظرف عروفيها الخارج عنها  
 وليس في الخارج الا موصوفاتها ثم العقل يضرب من التحليل ينتزع عنها تلك الازدادات والتحقيق ان حكمة  
 المهنية معبرة عن الوجود ووصفه اياها انما هي حكاية الانضمام وليس التزاما فالحكمة الذين ظرف حكاية  
 الانضمام لا ظرف الانضمام والتفصيل انه قد ثبت فيما سبق ان الوجود ليس صفته زائدة على المهنية  
 خارجية لها في نفس الامر بل هو نفس المصورة فهو من الانتزاعية انتزاعية المتفرقة عن نفس المهنية المتفرقة  
 في العيون او في الذين فمصادفة وثبات انتزاعه هو مصداق الانضمام به هو نفس الذات المتفرقة في العيون  
 او في الذين فالوجود المطلق مصداق نفس الذات المتفرقة مطابقة لظرف الانضمام به هو نفس الامر والوجود  
 الخارجي مصداق نفس الذات المتفرقة في الخارج فظرف الانضمام به هو الخارج والوجود الذي هو مصداق نفس  
 الذات المتفرقة في الذين فظرف الانضمام به هو الذين وظرف الانضمام عبارة عن الظرف الذي فيه  
 مصداق الانضمام والذهنية المنعقدة بالاولى حقيقية وبالثاني خارجية وبالثالث ذهنية وتوهم ان ظرف  
 الانضمام المهنية بالوجه الذي الملاحظة دون الخارج والذين كما توهمه استاذ الشارح ونتيجة الشارح لتوهم  
 ما شئ من عدم الفرق بين مرتبة الحكاية والحكي فلهذا ظرف الانضمام عبارة عن ظرف الحكي عن الاعراض فظرف  
 الحكاية والاسرار لكان الذين انما هو ظرف الحكاية لا الحكي عنه وتحقيق المقام انه قد ثبت فيما سبق ان الوجود  
 غير عارض للمهنية فهو غير متفرع الى المهنية لاني الخارج ولا في الذين ولا في الوجود التحليلي او قبل الانتزاع ليس له  
 تحقق اصلا حتى ينضم اليه وبعد الانتزاع هو قائم بالعقل لا بالمهنية فلهذا وجوده منفرد عن المهنية فان قيل المراد  
 بالانضمام الحكاية كما بان المهنية موجودة فيقال هذا ليس من الانضمام في شيء كما لا يخفى على المتأمل والبيان

ما ذكره جاري في جميع الانتزاعيات والعديدات الخارجية فيلزم ان يكون طرف الانقسام جبهيا هو الذي هو  
 بقى الكلام في الوجوب والامكان فالوجوب حاله حال الوجود لانه عبارة عن ضرورة التضرر والوجود وان كان  
 سواء كان بالذات او بالغير فنشأ انتزاعه اما ذات الواجب سبحانه والذوات المنقردة بافانتهما على  
 واما الامكان فامر سلبى كما عرفت فمعنى النصف شئ بالامكان صدق الحكاية بانه لا ضرر وى التضرر والوجود  
 او لا ضرر وى الا التضرر والملا وجود وصدق هذه الحكاية لا يستدعي كون موضوع هذه الحكاية موجودا في الخارج  
 او في الذين او في نفس لا وتكون التنبؤا بالمتقدمة بها سوال فيكون طرف الانقسام بالامكان  
 طرف مصداق هذه السوال وان افاد الامكان بمعنى السلب العدولى او محمول رتبة المحمول يكون أيضا  
 ويكون مصدقته متقدمة التماقا انتزاعيا ويكون فنشأ انتزاعه اما نفس الشيء المتقدمة في نفس الامر او في  
 الخارج او في الذين فيكون طرف الانقسام به هو طرف تضرر ذلك شئ قائل ولا تزل في له وانما يكون  
 الحكيم عنه ان تلك قد علمت ما علمت ان قولنا زيد موجودا هنا الحكيم عنه له نفس ذات زيد المتقدمة في الخارج مع  
 قطع النظر عن لحاظ العقل ولو كان الحكيم بمنه بالوجود المطلق او بالوجود الخارجي المهيمنة المتقدمة مطلقا او  
 في العيين في لحاظ العقل لم يكن قولنا الله سبحانه موجودا مطلقا الا بطلان بقية المهيمنة المتقدمة في الذين و  
 بطلان لا يخفى على احد فالحق ان مطابق امثال هذه القضايا هو نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل  
 ولحاطه ولا دخل للمعقل في صدق امثال هذه القضايا اصلا قال في استحالة  
 المتعلقة بطلان قوله او في العيين في كفاية العقل هذا في الوجود الخارجي والامكان  
 والوجوب الذين هما حسب الوجود الخارجي واما مطلق الوجود والامكان والوجود  
 في نفس الامر فمصدق ذات نفس المهيمنة المتقدمة في عالم الواقع مع قطع النظر عن  
 خصوصيات الذرات وان اتفق ان يكون طرف النصف فيها بطلان الامر هو الذين دون الخارج او فيه  
 خلطت بينهما وبين موضوعاتها كما مر لكن ان خصوصية ملخاة لعدم صلاحيتها للوجود والعينى والى حصل التوابع  
 مطلقا سواء كان بينهما او بما يقوم مقام التماثل البينى كما في لزوم المهيمنة والاضافات الخارجية وبعض  
 اقسام الحكاية كما لا يخفى في مثل المتقدم ان لو كان طرف النصف النصف الامر المذكورة هو الذين  
 كانت القضايا المستندة منها في حقيقة كونها حكايات عن الموجود في الذين فلا معنى للقول بكونها حكايات  
 حقيقية ونفى كونها في حقيقة ثم ان القول بكون المهيمنة المتقدمة في العيين في لحاظ العقل مصداقا للمعقبة

القاطنة المهيبة موجودة في الخارج او مكنته فيه مما لا يفهم معناه لانه يستلزم كون الموجود في الذهن موجودا خارجيا  
 ولعلهم ان المشروط في القضاء الخارجية ان تكون محمولاتها موجودة خارجية والا فلا وجه لنفي كون تلك  
 القضاء خارجية وبهذا ظهر ان قوله ولذلك لم تكن القوتها خارجية في غاية السخافة والعجب من الشارح انه  
 حكم سابقا ان مصداق تلك الامور نفس المهيبة المتقرة من حيث هي ومع ذلك صرح بهنا بان مصداقها  
 المهيبة بما هي متقرة مطلقا وفي العين في حالة العقل فتايل ولا يخطق له ثم ايجته المتعبرة في موضوع آه  
 المشهور ان ايجثيات المتعبرة في موضوعات العلوم مثل ما يقال موضوع العلم الطبي اجماع الطبي من حيث  
 هو متحرك وساكن وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويحضر جهتيات التفيدية لها واوردها بان  
 الموضوع وجبانية يجب ان تكون مفروقة عنها في العلم كما ثبت في فن الهرمان مع انه يجب في الطبي عن الحركة  
 والسكون وفي الطب عن الصحة والمرض واحاب عنه المحاكم بان قولهم موضوع العلم الطبي اجماع الطبي من  
 حيث الحركة والسكون وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويحضر ليس مرادهم بذلك ان موضوع  
 اجماع من جهتيات متحرك وسكون بافعال والالم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبي بل المراد ان موضوع  
 الطبي اجماع الطبي من حيث يستعد للحركة والسكون وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يستعد للصحة والمرض  
 فوجبه استعدا والحركة والسكون واستعدا والصحة والمرض هي اجز من الموضوع لا جهتيات الحركة والسكون  
 والصحة والمرض وفيه انه قيد يبحث عن نفس الصلح والاستعداد ايضا كما يقال في الطبي اى جسم صلح  
 للحركة و اى جسم صلح للسكون وفي الطب اى بدن صلح للصحة و اى بدن صلح للمرض فما ذكره لا يجرى  
 الى طائل واحاب عنه بعض المدققين بان ايجثية المتعبرة في الموضوعات ليست عللة للحقوق الاعراض الذاتية  
 ولا قيد المعروضات بل عللة للبحث عنها او قيد لمعرضاتها في نظر الباحث مثلا الا يصلح في موضوع المطلق  
 ليس شرطاً لعروض كجسدية والفضيلية ونحوها بان يكون متما لعلتها الفاعلية ولا قيد المعروضات بان يكون  
 متما لعلتها الثابتة بل سببا للبحث وقيد للبحث في نظر الباحث والحاصل ان ايجثية المتعبرة في الموضوعات  
 ليست عللة للحقوق الاعراض لان ايجثية المذكورة ربما يكون من العوارض الذاتية بلبثية عنها في العلم فعلى تقدير  
 كونها عللة للحقوق فلزم الدور واليه بعض ايجثيات لا يمكن ان تكون عللة للحقوق الاعراض كجسدية الا يصلح مثلا  
 في انها ليست عللة للحقوق كجسدية والفضيلية لمعرضتها ولا قيداً له في نفس الامر فان المعروض للعوارض لذاتها  
 ذاتية من غير ان الذات الماخوذة من ايجثية وايضا على تقدير كون ايجثية قيداً للموضوع لا يمكن ان تكون مجتذبة عنها

مع انه قد يبحث عنها فيه فذلك البحثية انما هي في نظر الباحث بمعنى انها مقصورة للبحث على بعض العوارض وهذا ما اختاره الشارح وقال صاحب التوضيح قد يذكر البحثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك البحثية موضوع كما يقال الموجود ومن حيث انه موجود وموضوع العلم الاكبر فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود وكما لو صدق والكثرة ونحوها ولا يبحث فيه عن تلك البحثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه الذاتية لا ما يبحث عنه وعن اجزائه وثانيهما ان البحثية تكون بياناً للاعراض الذاتية المجردة عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في العلم عن نوع منها فالحقيقة بيان ذلك النوع فتعلم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصعب ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلاً يراه بالعين الساني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن الاعراض اللاحقة لاجل كنهين ولا يبحث عن كنهين والواقع خلاف ذلك واعتراض عليه العلامة القصار اني في التلويح بانه يلزم عليه تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات او بالاعتبار لان اختلاف الموضوع لا يتصور ما لم يتغير البحثية فيه امن الموضوع ثم قال والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية قيد بالبحثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون بالاعتبار والبحثية وما نظر اليها اي بالاعتبار في جميع المباحث في الطب على المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المجردة عنها يكون لخصوص الموضوع بواسطة هذه البحثية هذا كما لا يخفى على المتأمل ان مراد صاحب التوضيح ايضا ذكره صاحب التلويح فتأمل ولا تغفل في ذلك

المتأخرون اذ علم ان المتأخرين ذهبوا الى ان موضوع المنطق انما هي المعادلات العقلية والمقدمات العقلية لا المقولات الثانية واستندوا عليه بوجهين الاول ان المنطق كما يبحث عن المقولات الثانية يبحث ايضا عن احوال العقول الاولى فانه يبحث عن ان الكلي لطبيعي موجود في الخارج وان الهيئة النوعية متعينة متحصلة وادب الجنس مهتة مهتة وان العقل عانة الجنس وهذه احوال الطبائع وهذه الاشياء التي هي مقولات الاولى لا المقدمات التي هي مقولات العقل

المقولات الثانية واجيب عنه باننا لا نسلم انها من مسائل المنطق لان بحسب المنطق مقصور على ما يصلح للبحث في العلم او على ما يقع في ذلك الابهمال وظاير انه لا دخل لها في الابهمال اصلاً فانما يبحث فيها عن ما يصلح للمعرفة والثاني ان المنطق قد يبحث عن نفس المقولات الثانية ايضا كالكلمة والجزئية والذاتية والاعتبارية والاعتبارية فلا يكون هذا هو موضوعه واجاب عنه بعض المدققين بان المقولات الثانية اعتبارية الاول كونها اعتبارية والثانية اعتبارية والثاني كونها عارضة لمقولات ثمانية اخرى فبالاعتبار الاول لا يبحث عنها في المنطق بالاعتبار الثاني





[illegible]

العقلية التي تكون في مرتبة الثانية من العقل وتتبعها موضوعات كل المنطق ووجه كثير منها في المرتبة الاولى من قبل حكماء بان وضع المنطق علم من  
 المقبولات الثانية واذا اريد بالمستقل الثاني في المنطق كان ذكره صوابا ومن لم يبين ان كثير من ما لم يبين في المرتبة الثانية من المنطق علم من  
 فلما ارادوا بالمستقل الثاني في موضوع العقلية التي تتبعها العقل كان جميع موضوعات كل المنطق من هذا التمهيد حكما بان وضع المقبولات الثانية  
 في الكلام فطعن ان هذا الكلام قريب من التحقيق فمال قائله ومن ظن ان موضوعه لا لفظ آه متشابه فطعن على  
 ما قيل انهم لما رادوا ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق مثلا قول شارب والجوز الاول منه جنس والجوز  
 الثاني فصل وان مثل قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم قياس والتقنية الاولى صغرى والاخرى  
 كبرى وهي مركبة من الموضوع والحول فلو ان هذا الاسماء كلها بازا تركب الالفاظ فذهبوا الى انها موضوعه  
 وهو كونه ضللا بعينها ان نظر المنطقي ليس الا في المعاني المعقولة فانها هي الموصولة الى الجواهر وان ولو امكن  
 ملاحظة المعاني وهذا لكان ذلك كما فيها هو المقصود له واما رعاية جانب اللفظ فلا جل الضرورة اي ان يقال  
 الالفاظ في الحادثة اذ يتعد ترتيب المعاني الصرفة بدون تغيير الالفاظ كما سيكشف انشا الله تعالى في حال  
 التخييل في فصل الموضوع من منطق الشفا لا يخبر في قول من يقول ان المنطق موضوعه النظر في الالفاظ من  
 حيث تدل على المعاني بل بحسب ان يتصور الامر على النحو الذي ذكرناه وانما يتولد من هذا من يتولد وشوش من  
 شوش لبعده لم يحصلوا في الحقيقة موضوع المنطق قائله اصول المطالب اربع آه اعلم انه قد يشك في تسمية  
 الالهيات فيقال اصول المطالب ثلثة مطلب واحد للفقير ومطلبان للتصديق فمطلب التصديق المطلوب ما و  
 ينقسم الى ما تقدم على التصديق بالوجود وهو المطلوب به شرح مفهوم الاسم كما يقال ما الضفاريان الغرض في هذا  
 المطلوب شرح بدلول هذا اللفظ والى ما يتاخر عنه وهو المطلوب به هيئة المسمى وحقيقة كما يقال ما الحركة اذ الغرض من  
 به مطلب بهيئة الحركة في نفس الامر او ما مطلب التصديق فالاول مطلب بل وهو منقسم الى بسيط ومركب فالأبسط  
 هو المطلوب به وجود الشيء او لا وجوده وتخييل بين مطلبين ما في الترتيب والمركب ما يطلب به وجود شيء للغيره او  
 سلبه عنه والثاني مطلب لم وهو قسمان احدهما ما يطلب به علمه التصديق فقط وثانيهما ان يطلب به علمه للغيرين  
 والوجود معا واما الغرض وهي مطلب اى المطلوب به تميز الشيء عن غيره تميزا اذ شيئا او عرضيا وكم الشيء ويسأل  
 به عن مقدار الشيء وكيف الشيء ويسأل به عن احواله واين الشيء ويسأل به عن مكانه ومضى الشيء ويسأل به عن  
 زمانه ومن هو يسأل به عن تميز الشيء لعارضه فجميعها من فروع البطل المركب ومنه يرج فيه فان البطل المركب  
 يقع منها جميعا وقد يرد في تسمية الالهيات فيقال المطالب اما تصورته او تصديقه فالمطلب المتوجه نحو التصديق

اما مطلب ا او مطلب اي والمطلب المتوجه الى التقديم اما مطلب بل او مطلب لم فالمطلب اربعة الاول مطلب ما  
 وهو اما لطلب مفهوم الاسم اذا لم نفهم الاسم لا يمكن لان يحكم عليه او لطلب به حقيقة الذات ان عرف وجودها او قبل  
 الوجود لا يقال ان هناك حقيقة بل هي مفهومنا وبالجملة الشئ قبل الوجود يسمى مفهومنا وعند الوجود يسمى ذلك الشئ حدا او  
 رسما والثاني مطلب اي ولطلب به تميز الشئ عن مشارك في الجنس او في الوجود ولطلب التميز عن امر ذاتي  
 او عرضي الثالث مطلب بل ولطلب به التقديم باحد طرفي النقيض وهو اما بسيط او مركب فالمطلب بسيط لطلب  
 وجود الشئ اولا ووجوده والمركب هو الذي يطلب به كون وجود الشئ للشئ اهو على حال كذا او صفة كذا او المراتب  
 مطلب لم ولطلب به علاقة شئ سوا كان بحسب لا من نفسه او بحسب لفظه المطلب اي الامهات والمطلب  
 كيفية واكم واين ومتى فبمعنى عنها لطلب لطلب المركب وسبب تفصيله ان اشار الله تعالى واعلم انه قال اشج في الفصل  
 الخامس من المقالة الاولى ومن برهان الشفا اما المطلب بحسب ما يحتاج اليه برهنا فانه اما لقسمته الاولى ثلثة  
 اقسام وبالقسمته الثانية مستمدة اما بالقسمته الاولى فيطلب ما هو مطلب بل ومطلب كم ومطلب ما على قسمين احدهما  
 الذي يطلب به معنى الاسم كقولنا ما الخيل او ما النصارى والثاني الذي يطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة وما  
 المسكان ومطلب بل على قسمين احدهما البسيط وهو مطلب بل الشئ موجود على الاطلاق او ليس موجودا على الاطلاق  
 والاخر مركب وهو مطلب بل شئ موجود كذا فيكون الموجود وراطة لا مجموعا مثل قولك بل الانسان موجود وحيوان  
 او ليس موجودا وحيوانا ومطلب لم على قسمين فانه ما بحسب القول وهو الذي يطلب به الحد الاوسط وهو علاقة الاعتقاد او  
 القول والتقديم في قياس ينتج مطاوعا او ما بحسب لا من نفسه وهو يطلب به علاقة وجود الشئ في نفسه على ما هو عليه من  
 وجوده بالمكان او وجوده بجال واما مطلب الاتي والكيف واكم والاين ومتى ونحو ذلك فهي راجعة لوجه ما الى الهم  
 المركب فانه اراد احداث كثير المطلب به تميزه فليقل الا ان العلوية الذاتية هي تلك ومع ذلك فان المطلب  
 اي البسط من هذه البواطن واشتد دلالة على المطلوب وانما لطلب تميز الشئ بما يخصه وتلك اوسع نرجها وانما من  
 محال وان اسبب احداث مجمل مطلب اي مشترك لوجه على مطالب كيفية واين ونحو ذلك فليقل فيجب ان يكون  
 مطالب بل واما لطلب بل - التقديم في مطلب اي لطلب بل - التقديم في مطلب بل الذي بحسب الاسم مفهوم  
 على كل من المطلب اما المطلب بالذي بحسب تحقق الامر في نفسه فتاخر عن لطلب بل البسيط وقال في حصر المقالات  
 الاربعة من الفن الخامس من برهان الشفا المطلب وان كان للمتكرران ككثر بالالاتي وانكم والكثيرات ونحو  
 ذلك فانها بحسب ما يحتاج منه في هذا الموضوع ان كان داخلان في الهمل احدهما بل يوجد الشئ على الاطلاق و

وثانيها بل يوجد الشيء شيئاً مثل انه بل يوجد الجسم مركباً من اجزاء لا تجزى وكل واحد من مطلبي الهبل تبعه مطلب  
 العلم وتتمتع بذلك مطلب ما واما مطلب الاى فمن التواريخ لمطلب ما ومطلب العلم اما ان يطلب علم الحكم لوجود  
 موضوع او عدمه على الاطلاق او علمه الحكم بوجوده او لا وجوده بحال وكل ذلك اما ان يتعدى فيه طلب علم الحكم  
 الى طلب علم الوجود او لا يتعدى ثم قال بعد كلام مشيخ كما هو دأبه في الشفاة فقد بان من هذا ان المطلب  
 بالثبوت لا يرجع الى بل الشيء والى ما الشيء وان مطلب العلم تحت ما عن مطلب ما الشيء لانه بمعنى ما الا وسفاه انتهى  
 وقد سرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان المطلب كما كثيرا السكون والطمأنينة ان قيل لموجها بان يحلوا  
 اسبابها انتهى ثم المطلب للتدبيرين وليطوى الهافية فيها فيمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى تكون الاسباب  
 مطلبي ما وبل فقد ظهر ان الاختلافات في حصر اجابات المطلب في ثلثة او اربعة او اثنين يرجع الى التسمية والامر  
 فيه سهل في اقال بعض نظم الكلام المصداق وتبعه بعض المصطلحين من نظار الشرح ان ما في المتن ينافي ما في شجرة  
 التسمية من ان القوم حصروا اجابات المطلب في ثلثة والظاهر ما في المتن لانه لا يمكن ارجاع اى الى ما بان  
 يقال اى شئ ما يميزه لانه ان ارجع الى الاشارة يكون المقصود شرح بدلول المميز وان ارجع الى ما الحقيقة  
 يكون المقصود وطلب حقيقة بعد العلم بوجوده ولا ينبغي ان مقصود السائل لا يكون واحدا منها فهو مطلب براسة ما شئ  
 عن العقل من تصرفات رواسا الفنى قى له وهو ما يحقق آده اعلم انه قد اختلف في ان اى شئ يكون جوابا لما  
 الاشارة والحقيقة اما الاشارة فيجب بيانه اشارة الله تعالى واما ما الحقيقة فذميب استبعاد المحقق قد الى انه لا يقع  
 في جوابه الا اشارة التام واصتر على ذلك معاصر المحقق الدواني حيث قال لا يجمع في مجموع العرفى في جواب ما هو اولهم  
 ذلك لما صح تعريف الجنس والنوع بالكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو بالكلى المقول على  
 كثيرين متشابهين باستماتة في جواب ما هو لا يتقاهما بالعرفيات شرح كيف والمقول في جواب ما هو على الشئ مستوفى  
 حدوده وجنسه ولفظه اذ قوله في الجواب ما يجب بخصوصية فقط او بحسب الشكره فقط او بحسبها معا فالاول الاول  
 والثاني الثاني والثالث الثالث وقال المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد بان المقوم  
 حصروا اجابات المطلب في مطلب ما ومطلب بل ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى ما يطلب شرح الاثم والى  
 ما يطلب المبرية الحقيقية ومطلب بل الى البسيطة والمركبة وكلوا بان مطلب ما بالاسمية متقدم على جميع المطلب  
 معللين بان ما لم تعرف شرح قول القائل بل غفار مفرس موجود لم يكن ان يحكم عليه بالثبوت والاشبات فيجب  
 ان يكون هذا الجواب لشرح الاثم قبل مطلب بل وما لم تعرف ان الشئ موجود وثابت لم يكن ان نحقق ذاته اذ

لا يكون للمعوم ذات حقيقي فلو لا انهم ارادوا به العلم احد الرسم بل التعريف القطعي ايضا لم يصح منهم في الحكم لجز  
ان يعلم برسمه مثلاً ثم يطلب البينة البسيطة الى آخر المطالب من صرح به الشيخ عمران انخيام وغيره حيث قال في رسالة  
له في حكمة الكون والتكليف مطلب ما هو سؤال عن حقيقة الشيء ومبنيه فيكون الجواب اما تحديده او ترسيماً كما هو المأثر في  
الاسم وتنبه اليه ولا يكون هذا المطالب حاصراً لجواب المحيى بين طرفي السلب والايجاب بل يكون اجاباً الى المحيى  
بما يشاء وبما يراه هذا لك الشئ او معرقاله وقال الشيخ في عيون الحكمة المطلوب بما تعرف شرح الاسم فان كان  
الشيء موجوداً لطلب بما احققته هذه اورسمه واحسن من اجناس ونفصول والرسم من اجناس وخواص هذه عبارة غامضة  
الامر ان يكون وقوعه في جواب ما هو على سبيل التوسع والا يضطر لظهور ان الرسم يقع في جواب ما هو في الجملة والتعقيب  
عليه معاصره بان لزوم وقوعه الذاتي في جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر على تكلم به الفطرة ولا يجوز خلاف  
بل يحجب ويتبعه مثلاً اذا قيل وسئل بانه امثله الى فرس واجب بانه حسن المجري نسب السؤل عنه الى  
ما يكره الا ترى ان فرعون اعنى افلاطون القبطي اذ قال لموسى عليه السلام وارب العالمين واجاب بانه ربكم  
ورب اباكم الالدين اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وردوه الحق الالهاني  
بانه لا يشك ذو فطرة سليمة في انه اذا سئل بالفرس واجيب بانه دابة يصح للكر والفرس تحسنه العقل ولا ينكر  
بل يسيرون الخراف الى ما يرضيه واما الاستدلال بطلن فرعون للعين على موسى عليه السلام فامر عريب فانه  
موسى عليه السلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذكر ما يميل على جوازها في صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى  
عليه السلام احرى ان يستدل به من كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب عنه بقوله رب السموات والارض  
وما بينهما ان كنتم تعلمون فاما عوارض اخرى تنبها على ان المقام مقام الاضطرار ولا سبيل الى غير العوارض  
ولنسبها للعين واتباعه الى عدم العقل الذي هو المجنون بطريق التعريف الذي هو المبلغ وادح من التفسير  
كانه قال انتم من المجانين اذ لا تعلمون ان الله تعالى غير مقدور التحديد فالاضطرار يلجى الى ذكر العوارض  
وهذا التأمل جعل اعتراض فرعون على موسى موارداً ولم يلفت الى جوابه المذكور في نفس القرآن ثم جعله  
حجة على غيره مع ورود الخ الظاهر اذ اقل من ان يكون مراد موسى ما ذكرنا على انه محتمل ان اللعين كان يعرف  
صحة جواب موسى وانما ذكر ذلك تلبساً على اشيائهم الذين خضوا من حوله والقول السمع الى قوله كما انه مع علمه بانه  
عبد ليل ان الله تعالى هو الرب جلجل ان موسى عليه السلام نبى الله تعالى كان سيجاً رايى ملكاً وخداماً وقيل ايضا انه شاور ابا من شاوره  
موسى عليه السلام انها عن كمال يسما انت ربي اذ انت عبد تعبدت على كان فيه من العباد والامراء التفت الاشياء وصار يسبح بها

وراسل صحاب الفضل والاعتلال وقدوة لكل حاسد للحق جاحد مع قطع النظر عن ذلك من يكون جهل بالحق  
وسخافة عقله بحيث يقول يا ايمان ابن لي صرحا على اطلع على الله موسى كيف يتسك بكلامه ويعتد به حتى لا يبر عنه  
بالطعن القليل الیوقع في الاوام انه اعد الحكماء المبرزين وهذا الكلام في غاية التنازع وذهب الشارح الى جواز  
وقوع العرض في جواب ما استحققة بالتوسع واضطرار فيقع هذا الاسم في الجوابية الامران فوقع الشارح الجواب الى من رسم ضرورة ان  
العلم لم يحد ثم واكمل من العلم بالرسم وهذا هو مختارنا الفاضل ميرزا جاجان حيث قال في حواشيه الحاشية الثانية  
ان التعريف الرسمي اصطلاحى اذ من المعلوم انه ليس وظيفته اللغة ولا بد له من كلمة يطلب بها وليس  
بين كلمات الاستفهام ما يصلح له سوى كلمة ما فينبغي ان يجوز وقوع الرسم في جواب ما هو اصطلاحا وليتبع  
ان يكون ذلك شائعا متعارفا لا على سبيل التسامح والاضطرار والحاصل انه لا ريب في صحة وقوع الرسم  
في جواب ما شارحة كانت او حقيقة فان التصور بالرسم اليه مطلوب لا بد له من طالب ولا يصلح لطلبه لا فان  
يقبل قد صرحوا في فن البياض جى بان العرض لا يتبع في جواب ما هو ليقال عقد الاصطلاح في فن خاص لا يتنازع  
ان لا يقع الرسم في جواب ما وان لا يكون الرسم مطلوباً فافهم في له حيث قال آية قال في الحاشية الاولى في حاشيته  
على شرح المطالع انتهت اعلم ان العبارة التي نقلها الشارح من حاشيته على شرح المطالع لا توجد في تلك  
الحاشية اصلاً والظاهر انه اقتصر من الشارح عليه بل المذكور في حاشيته على شرح المطالع في جواب معاودة  
قال ان سأل الیسا عن العوارض مطلقاً ولو اجيب عن السؤال بها لعارض من يجهل الفطرة ولا يقبلها كما اذ قيل  
ما الايمان ويجاب نقابل معتمة الكلمة ان ما ادعاه مبل هو خلاف مصرحات القوم ومقتضى عباراتهم وقد  
زادنا في فهمهم وقد علمنا الكلام فيه في حواشيه شرح التجريد المجيد وتجريدات الغواشي وقوله ولو اجيب عن السؤال  
بما العوارض يجهل الفطرة ولا يقبلها كما يجهل الفطرة ولا يقبلها لغواً ومعنى وقد صرح القوم بوقوع الرسم في جوابها وقيل  
بعضهم سأل الله المسمى في تشریح الاشارات بان وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار ولم يريدوا بالتوسع ان  
يذكر لفظ الرسم ويروى الكنه مجازاً كما يتوهمه القاصرون اذ يكون الواقع في الجواب هو الكنه لا الرسم على ان  
ولله الا التزام بحدوده في التعاريف ولا يفتش في ذلك في صورة الاضطرار لعدم العلم بالكنه فلا يمكن استعمال  
الرسم فيه بل ارادوا ان تشرى وقوعه في الجواب توسع كما لا يخفى على من له فطرة سليمة هذا كلامه ولا يخفى ان هذا  
بعبارة ما قال في حواشيه شرح التجريد فظهر ان ما نسبته الشارح الى المحقق الدواني فريه بلا مرتبة في له تفصيل  
كنه الموجودات الاعيانية آه اعلم ان الموجودات الاعيان لما كانت لها مفهومات وحقائق يجوز ان يكون لها

حدود رسوم اسمية وحقيقية والمعدومات فلما لم يكن لها الا المفومات فانما يكون لها حدود رسوم اسمية فقط  
لان احد حسب الحقيقة والذات لا يكون الابدان يعرف ان الذات موجودة والمركباتها موجودة وانت اعلم  
اعلم من ان تكون موجودة بنفسها او بنسبة اليها اذا لم يكن في الحكمة معرفة اختلاف النفس الامر وهي شاملة  
للوجود في الخارج بنفسه وبشأنه وبالجملة اختلاف النفس الامر سواء كانت موجودة بنفسها او بنسبة اليها  
حقائق وعنوانات فتعريفها قبل العلم بوجودها بحسب الاسم وبعد بحسب الحقيقة وتعرفت عن انما كانت <sup>حقيقية</sup> <sup>التي</sup>  
لها بحسب الاسم فقط في ذلك وانت تعلم انه قد عرفت ان المحقق الدواني يجوز وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية  
حيث قال في حاشي التمهيد على شرح المطالع في اشارة مناظرة مع مواضع حيث نعلم معاصرة ان ما الحقيقية  
هيئة الشئ انه لو كان ما الحقيقية هيئة الشئ لم يمتحج الى تقديم السؤال عن الوجود بل يكفي فيه مجرد تصور فان كلما  
يؤشرون فله حقيقة بل كل تصور له وجود ضرورة ان الامور الذمائية كالزوجية والفردية وغيرهما من المعقولات  
الثابتة وسائر الاعتبارات الواقعية لها هيئات قاطعة وايضا في البعض الى ان لا يكون الرسم من مطالب ما هو  
وهو غير مسلم وليست شعري اذا لم يفضل في هذا المطلب وهو من المطالب ففي اي مطالب يفضل في عبارته ثم  
قال في تلك الحاشية رد على معاصره حيث قال مطالب ما الاسمية مفهوم الاسم ومطلب ما الحقيقة هيئة لم  
عنه واعتبرت عليه بأنه يجوز ان يكون هيئة لمسئول عنه غير مفهوم اسمه في لا يكون انقلابا الى الآخر لعدم  
معروا بان مطالب ما الاسمية هيئات لم العلم بوجوده الى مطالب ما الحقيقية فاما وجود كلاهما واجب بان القوم لم  
يدعوا الانقلاب المذكور في جميع المعبر بل في صورة يكون مفهوم الاسم لمسئول عنه نفس هيئة وفي تلك الصورة  
يلزم الانقلاب المذكور في جميع المعبر بل في صورة يكون مفهوم الاسم لمسئول عنه نفس هيئة وفي تلك الصورة  
يلزم الانقلاب المذكور كما لا يخفى ان ما ذكره من ان القوم خصصوا الانقلاب ببعض الصور لا بد منه من نتيجة  
النقل فان ما عثرنا عليه هو ان مطالب ما الاسمية بعد العلم بالوجود ينقلب الى مطالب ما الحقيقية ان رسما فرسم و  
ان هذا في ذلك لم يثبت صاحب لمطارات مطالب ما الحقيقة قائلاً بأنه بعينه مطالب الاسمية اذا انضم اليه  
العلم بالوجود فليس مطلباً على حياله هذا كلامه في حاشي شرح المطالع وقال في حاشية التمهيد على شرح  
التجريد وليست شعري اذا لم يكن الرسم داخلاً في مطالب ما ففي اي مطالب يفضل او لا مجال له قوله في مطالب  
اثنى لانه سؤال عن محض المميز كما صرح به ولا في غيره من المطالب انتهى وبالجملة المحقق الدواني قائل بجواز  
وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية غاية الامر ان كلامه في بعض المواضع من حاشي شرح المطالع وحاشي



شرح التمهيد بل على جواز وقوع الرسم في جواب ما للحقيقة على سبيل التوسع والاضطرار كما عرفت ولعلك تشكك  
 من تضاعيف البيان ان الايراد الذي اوردته الشارح ليس بوار وعليه صلا كما لا يخفى فقل له للتكميل  
 آه قال في الحاشية فانما اذا تصورنا الشيء اولاً بالوجه الاعم ثم علمنا وجوده فارادنا تصور وجه اخص ولو بالوجه  
 فذلكم وليس بوجه بالكنة ولا يكون حاصل من مطلب ما الشارحة والهيل بسيط فهو من مطلب الحقيقة قابل  
 انتهت لوجه لتعريف الوجه بالاعم كما لا يخفى فقل له وهو تصور الشيء باعتبار نفس مفهومه آه قيل المراد بالشيء الاعم  
 والمعنى تصور مفهوم الاسم وذلك يكون على وجهين احدهما اجمالاً بان يعلم انه لا معنى وضع ومرجع التصديق  
 وهذا بالمباحث اللغوية النسب وثانيها تفصيلاً بان يعلم تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً وهذا بالمباحث الحكمية  
 النسب وهو على اربعة اقسام اثنين كان صحيح ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل عليه الاسم بالمطابقة  
 والتضمن كان حداناً ما بحسب الاسم وان كان بعضه كان حداناً تصناً بحسب الاسم وان كان بها شتم  
 على خارج عن المفهوم ودل عليه بالالتزام كان رسماً بحسب الاسم اما تاماً او ناقضاً كذا قال المحقق الطوسي  
 في شرح الاشارات فقل له وهو متقدم على التصديق آه يعني ان مطلب ما الشارحة متقدم على مطلب بل  
 البسيطة فان من لا يعرف مفهوم اللفظ لا يمكن منه طلب التصديق بوجوده قال الشيخ في الشفاة واما ان  
 طلب احد بل حركة اوزان او خلا او آله موجود فيجب ان يكون فهم اولاً ما يدل عليه هذه الاسامي فلهذا صرح  
 في انه لا بد من معرفة مفهوم الاسم اجمالاً قبل طلب التصديق بالوجود ومن لا يعرف انه موجود لا يمكن منه طلب  
 حقيقة ومعرفة اولاً بمعية للعدوم فطلب بل بسيط متقدم على مطلب ما الحقيقية ويعلم ان النسبة بين مطلب ما  
 الشارحة ومطلب بل بسيط والمالية الحقيقية قد تعتبر بحسب الذات وقد تعتبر بحسب الطلب اما النسبة بينهما  
 بحسب الذات فهي ان مطلب لشارحة سوار كان اجمالاً او تفصيلاً متقدماً لا يمكن تأخره اصلاً واما النسبة  
 بحسب الطلب فهي ان مطلب الشارحة وهو تصور مفهوم الاسم اجمالاً متقدم قطعاً على بل البسيطة الطالبة  
 للوجود وذلك لان الشيء المتيقن بوجوده من الوجود لا يمكن التصديق بوجوده اصلاً واما تصور مفهوم الاسم  
 تفصيلاً فهو متقدم عليها رعاية لما هو الاولى وما التي لطلب الحقيقة مؤخره عن الهل بسيط قطعاً ومقدمة على  
 بل المركبة الطالبة للاحوال المتفرقة على الوجود كذا قال سيد المحقق قد في حواشي شرح التكميل اورد  
 عليه بان احد مطلبى ما الشارحة متقدم على مطلب بل البسيطة وما الحقيقة لا على اثنين اما تقدم احدهما فلا  
 ما لم تصور مفهوم الاسم بوجه من الوجوه لا يمكن العلم بوجوده واما ان المقدم فغير معين فلان احدهما لا على

على التعيين كاف في العلم بالوجود فالقول بان ما التي تشرح مفهوم الاسم اجمالاً متقدمة على بل البسيطة الطالبة  
لوجوده واما التي تشرحه تفصيلاً متقدمة عليها رعاية للاولى مشكل لانه ان اعتبر التقدم باعتبارها نفس المطلب فكل  
مطلب في الشارحة متقدماً قطعاً وان اعتبر التقدم بحسب الطلب فاحدهما متقدماً لا على التعيين ولا يخفى انه على  
تقدير اعتبار التقدم بحسب الطلب احد مطلبين ما الشارحة على التعيين اعني التصور الاجمالي متقدماً قطعاً وان هذا التصور  
مقتضوه على ما الشارحة فلا وجه للتعدد اصلاً في له والاتفاقات آه هذا ما خذها قال بعض المدققين في حواشي  
الرسالة الفيلسوفية ان التصور بحسب الاسم اما التصور يحصل ابتداءً او الاتفاقات يحصل ثانياً والاوّل يحصل من  
التعريف الاسمي والثاني من التعريف اللفظي وهذا يدل على ان التعريف اللفظي داخل في التعريف الاسمي  
ولما ورد عليه ان التعريف الاسمي ليس تعريفاً لفظياً احاب عنه بان المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي  
التعريف الذي يتعلق باللفظ لا معناه الاصطلاحي فان قيل شمول التعريف اللفظي بحسب المعنى اللغوي  
للتعريف الاسمي واللفظي الاصطلاحي ليس بطبيعي بل ليس المقصود منها معرفة حال اللفظ بل معرفة حال اللفظ  
وان لم تكن فيها مقصودة بالذات لكنها مقصودة بالعرض وهذا القدر كاف في صدق التعريف اللفظي  
اللغوي عليها قال ذلك بعض في حواشي شرح المواظفة ان البديهي يحتل التعريف اللفظي ولا يحتل  
التعريف الاسمي لان التعريف الاسمي يعني التصور ابتداءً والبديهي غير محتاج الى شيء يعني الظهوره لان  
يقال التعريف اللفظي مشترك بين ما يحصل به التصور ثانياً وبين ما يثبط الاسمي فاللفظي ليس بمباين للاسمي  
فالبيديهي يحتل اللفظ الاسمي ولا يحتل الاسمي الذي يحصل به التصور بالعلم بعلومه في نفس الامر ابتداءً لان  
البديهي لا يحتاج الى التعريف نعم قد يحتاج الى الاحتضار ثانياً بعد الذهول وح لا يحتاج الى القول بان  
المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي كما لا يخفى قال في الحاشية المراد بالاتفاقات هو الاحتضار عند الملاحظة  
مرة ثانية فلا اشكال في اطلاق التصور على الاتفاقات بهذا المعنى ولا بأس في ان يراد به التوجه ثانياً فيكون  
الاطلاق التقدير عليه مجازاً انتهت قولي له الاحتضار آه يحصل مذمب صاحب الافق المبين على ما نقل  
عنه الشارح ان ما سوا كانت حقيقية او شارحة لا يصلح سوا لا وجوباً بالاحتضار بمرات الحقيقة فلا يقع في جوابها  
مطلقاً الا بالحدود لكن الحدود اعم من ان تكون حقيقية او توسعية وليعلم ان كلام صاحب الافق المبين في جوابها  
مضطرب فانه قال في موضع من التمهيدات بعد ما قران مطلب ما الشارحة في الحقيقة الحقيقة بعينها  
الحقيقية فالمطلبان بالقياس الى ذلك الجانب واحد اسهل يضطره الفطرة الى ان يحسب بالاعراض والاحتضار

على سبيل توسع كما وقع تكليم الله على تبيينها عليه الصلوة والسلامات تبيينها على تفقد من مجد المسؤل عنه عن تسويج  
السؤال المتعلق به عن تصور الكثرة والتحديد في ذاته أعظم من ان يسبحه مدرك ما وجدانية اقدس من ان يلتقط  
من ذاته بمعنى ما اصلا فليس يمكن ان يشرح عن اسمه او يعبر عن حقيقة الابلوازمه وعوارضه المتقولة هذا كلاً  
وهذا صريح في انه يجوز وقوع العرضي في جواب مطلقاً على سبيل التوسع والاضطرار كما ذهب اليه المحقق  
الدواني تبعا للمحقق الطوسي وقال في موضع آخر منها الفصول والاجناس البسيطة فلو لم يلزمها لزم وعنوانات  
توصل للذين تصوروا الى حاق المانومات وتقريرها بها لا يقتصر عن التعريف بالحدود وفلذلك قد حددوا  
على سبيل التوسع وذلك في مطلبه بالاسميته والحقيقية كليهما والسؤال مطلقاً عن الهيئة وليكن تارة بحسب المثال  
الاسم وتارة بحسب الشئ والوجود والابتنج والمفكرين اولاً قلنا لهم من التفويض الا انه هول عن كنه الاشارة  
فيهم عن انه ريمت بالخواص العرضيات اللائقة المستعملة في ازارها جوهرات ثم ربما يخصمون الحكم بالمطلب  
القائمة للاسم وليست يشرعون ان اتما المعلوم بالحقيقة في العلم الارشادي المعروفة التي في الذين ثم الامر  
اليعني معلوم ثان بالعرض لا بالحقيقة وان افتراق العلم بالشئ بالوجه عن العلم بوجه الشئ ليس الا بغيرها  
من الاعتبار والمعلوم بالحقيقة في الصورتين ليس الا كنه الوجود ولا علم بالذات الا العلم بالكنه الا انه ربما كان  
كنه شئ ما وجه الشئ خوف اذا اعتبر الانطباق عليه فيقول ان معلومية ما بالذات معلومية ذاك بالعرض وليس  
يصح ان ما به او بجهة ما به او بجهة له ثم ان مطلب ما الشارحة فيطلب بعينه مطلب ما الحقيقية بعد العلم بالمشتركة  
يصح اختلاف الجواب بينها بالحدود والاسميته هذا الكلام صريح في انه لا يجوز وقوع العرضي في جواب ما  
اصلا وقد عرفت ان التحقيق ان التصور بالكنه كما يكون مطلوباً بالكنه التصور بالوجه يكون مطلوباً بالوجه فلا بد له  
من طلب ولا يصح لطلبه الا ما يكون المطلوب بالتميز مطلقاً سواء كان بالكنه او بالوجه واما قوله ثم ان مطلب ما  
الشارحة آه ففي غاية السخافة اذ مرادهم بقولهم مطلب ما الاسميته به العلم بالوجود فيطلب الى ما الحقيقية فيطلبها  
اليه ان رسالهم وان هذا قد كما صرح به المحقق الدواني في حاشي مشرح الموطأ وقد سبق نقل كلامه يمكن  
ان يقال انهم لم يدعوا الانقلاب المذكور في جميع الصور بل في صورة يكون مفهوم الاسم لمسؤل عنه نفس حقيقة  
واما ان كان مهية المسؤل عنه غير مفهوم اسمه فلا يمكن انقلاب احد هما الى الآخر فتأمل في له اما بسبب كونه  
الاسم آه قال بعض السطيمين من نظار كلام الشارح يعني ان تلك الذاتيات دالة على شرح الاسم مع قطع  
النظر عن القوام والوجود وهذا مطلب ما الشارحة والصواب ان يقال معناه ان ما يقع في الجواب يكون عدداً

التفصيل لما دل الاسم اجمالاً فما اشارته سوال عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً فيجب ان يجاب بمفهوم ما دل في  
ذلك المفهوم ودل عليه الاسم بالمطابقة والنفس من فكيف يكون الجواب هذا اسمياً قوله او بدلالة وقوعه في التجوهر او قال  
بعض السطحيين معناه ان تلك الذاتيات والذات على وجودها في نفس الامر وبها مطلب ما استحققة ولا ينبغي ان يفتى  
به او في مسكته ان شئياً من ذاتيات شئ لا يدل على وجوده والشئ في نفس الامر بل معنى هذه العبارة على ما افهم  
ان كليهما لا يصلحان لان يقال بهما ولا ان يجاب عنهما الا بتبليسين بجوهريات الحقيقة فيكون السؤال بهما عن  
جوهريات الحقيقة التي دخلت على اسمها في السؤال اقول لئلا ما اخللوا بالانسان ويكون الجواب عن السؤال بهما  
بجوهريات الحقيقة المسؤل عنها اما بجوهريات التي هي متلبسته بوفق دلالة الاسم عليها لكونها داخلية في مفهوم الاسم  
مدلولاً به عليها بالمطابقة والنفس من وذلك في مطلب ما اشارته واما بجوهريات التي هي متلبسته ومقتضيه بدلالة  
وقوع المسؤل عنه في التجوهرية مدلولية وقوعه في التجوهرية حاصلية بمطلب بل بسبب السابق على مطلب وذلك  
في مطلب ما استحققة في له حدود اسمية قال في الحاشية قال في التقديرات ما حاصله ان الجوهريات بعرضيات  
المقابل ليست هي المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر بها خاصة ولازمة للمعبر عنها على الاطلاق وانما المحكوم  
عليها بالذاتية والعرضية هو المعبر عنه الذي هو بذاته سببه وذلك اللازم والاختلاف بالذاتية والعرضية ليس في  
مفهومات العنوانات بل في المفاهيم التي فيها يعبر عنه بها الا ترى ان المفصول والاجناس العالية اذ هي بسائط لا يمكن  
تقديرها ولا تعريفها والاستشياء التي يوتي بها على انها اجناس وفصول فانما هي تدل عليها وهي لازمة وعنوانات  
كما يقال الجوهر هو الموجود ولا في موضوع مفهوم العنوان وان كان عرضياً لا دماً الا ان المعنونة والمعبر عنه نفس  
حقيقة الجوهر ولك يعرف الجسم بالاطول والعرض والعمق والحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة والناطق  
هو المادرك للحكليات والمزاد مباوذي هذه المفهومات فان التقدير يمثل هذه الامور يكون رسماً اقيم مقام احد على التوسع  
لا حاداً حقيقياً ثم المركبات يصح تقديرها بالحدود التوسعية والحدود الحقيقية ايها فلا انسان مثلاً او عرف بالحيوان الناطق  
فان معنى بهما سببه هما كان حاداً حقيقياً وان معنى بهما عنوانها كان رسماً بالحقيقة وحداً على التوسع من جنس توسعي و  
فصل توسعي لا كما رسوم المشهورة في الهواضن اللائقة والعرضيات المصطلجة التي هي ليست عنوانات جوهرية حقيقة  
بل هي عنوانات امور تلتقي الذات بعد قوام الحقيقة كالصالح والكاتب ومن ههنا ظهر ان العرضي الذي بازار  
الجوهرية كالا بعض فالعنوان المفهوم منه دون العنوان المعبر عنه كلاهما عرضيان واما الجوهرية فان عنوان المفهوم  
منه عرضي والمعبر عنه جوهرية و اجزاء حد البسيط اجزاء الحد ولا لقوامه و اجزاء حد المركب عنى الجنس والفصل

اجزاء لها وللقوام جوهره جميعا فافهم واحفظ انتبه وانك تعلم ان ان اراد ان يذكر الالفاظ الموصوفة بالازالوا انهم  
 ويراد بها ملزماتها التي هي الذاتيات فهو وقوف على كون انك انك ذاتيات معلومة مع انها مجزئة غير معلومة ان اراد ان يذكر انك  
 لما حطه ملزماتها التي هي الذاتيات فافهم حقيقة تلك الذاتيات فلكون انك معلومة بالوجوه فكيف يكون ذلك الى كنهه فخره في الوجود  
 حتى تكون صلة الى كنهه ملزماتها فافهم حقيقة تلك الذاتيات فلكون انك معلومة بالوجوه فكيف يكون ذلك الى كنهه فخره في الوجود  
 او ليس هناك عرضيان بل عرضي واحد كالا بغيره مثلاً بازالوجوه هي فكذا البجوه هي ان حصل في الذهن فهو عبارة  
 عن نفس فهو من الحاصل في الذهن فهو جوهره وليس بعرضي اصلا واما قوله و اجزاءه البسيط آه فلا يعني شيئا  
 اذ لو كان المراد بالبسيط البسيط الذي فلاحه اصلا وان كان المراد به البسيط الخارجي يعني باليس مركبا من  
 المادة والصور الخارجية وان كان مركبا من الجبس والفصل فلا يعني ان الجبس والفصل وان كانا جزءين  
 لجزءه فكلهما ليسا لجزئين لقوام جوهره لما سينكشف انشاؤه تعالى ان اطلاق الاجزاء على الاجزاء المذهبة على  
 سبيل المسامحة والجاز فاجزاء المركب الذي ليست اجزاء لقوام جوهره اصلا فلا معنى لكون الجبس والفصل  
 اجزاء لقوام جوهره فاقبل في له واما الرسوم آه في عدم اعطاء الرسوم كنه الحقيقة كلام متطوع عليه انشاؤه تعالى  
 في له ونظاما يشعر به كلام المصنف ان ما يشعر به كلام المصنف ليس الا ان جواب ما منحصر في احد الجبس  
 والنفخ لكنه يجوز وقوع الرسوم في جوابه عند التوسع والاضطرار كما صرح به صاحب لافي المبين لا يجوز وقوع  
 الرسوم في الجواب وان كان يجوز وقوع الحدود والتوسيع فيه وكلم من فرق بينهما في له ان كنهه ما آه اعلم انه  
 قال استنادا لشارح في حاشي حاشي الرسالة القطبية ان كلمة ما يجب اللغز سوال عن تصور الشيء بالكنه لا  
 فرعون سال موسى عليه السلام وقال وارب العالمين ولما كان الكشف عن كنه الذات متمنعا اجاب موسى  
 عليه السلام بالصقات وقال رب السموات والارض وما بينهما ثم فرعون سبه الى الجنون لعدم مطابقة الجواب  
 السؤال وهي بحسب الاصطلاح سوال عن تصور الشيء سوار كالات التصور بالكنه او بالوجه ثم قال لا يقال المعقول  
 في جواب هو في الاصطلاح منحصر في الذاتيات لا نقول هذا بحسب فن ايباعوحي وما ذكرنا هو اصطلاح فن البرهان  
 وربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الفنون كالنقد فانه في اصطلاح قاطيعورياس التقضا والمشهور في  
 في اصطلاح الفلسفة الاولى التقضا والحقيقة وكالذاتي فانه في فن البرهان ما يلحق الشيء لذاته او لما يباو به في  
 اصطلاح ايباعوحي ما يقوم به الشيء هذا كله شطوط وجزائف اما اولها فانه قد نقل بعض المحصلين من نظار حاشي  
 شرح المواقف عن العلامة التفتازاني انه قال في حاشية الكتاب ان صاحبه صرح في مواضع عديدة

بان المقول في جواب ما هو لا يخصر في الذاتيات بل قد يكون عرضيا فادعوا ان ما هو سؤال عن الذات في اللغة  
 ليس بشئ واما ثانيا فلانه قال صاحب القاموس في بيان الاستغناء بمية معناها هي شئ نحو ما هي وما لونها وما يهيكها  
 واما ثالثا فلا يلزم يستعملون كلمة ما في محاوراتهم في طلب التعريفات اللغوية وغيرها حيث لا يكون محلا لطلب الحقيقة  
 واما رابعا فلان استعماله بكلام فرعون على ان كلمة ما في اللغة سؤال عن تصور الشئ بالكلية في غاية السهولة المستطاعة  
 كما عرفت فيما سبق واما خامسا فلانه قال المحقق الطوسي في فن البرهان من شرح الاشارات بان الطائفة الاولى  
 يعني ما الحقيقية هو السائل عما هو ويجاب باضاف المقول في جواب ما هو وظاهر ان جواب ما هو مخصص في احد  
 والجنس والنوع واما سادسا فلانه قال الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الثانية من برهان الشفاران  
 مطلب ما على فسيح احدى الذي يطلبه معنى الاسم كقولنا ما الحكماء وما المتفكرين والثالثة يطلب بها حقيقة الذات  
 كقولنا ما الحكيم وما الممكن ولا ينبغي ان اثبات حقيقة الذات هو احد فاما زعم استاذ الشارح اصطلاح فن  
 البرهان ليس اصطلاح فن البرهان فاستبان ان جلما قال استاذ في هذه القام رجم بالعيب وباله من  
 ارتفاع في له والمعلم الاول انه قال لم يشرع في الاتق لهذين مطلب بل على قياسه بل شئ بل شئ موجود على الاطلاق بل شئ  
 موجود على صفة ويشبه ان الحق ما يسمى بالبلية بسيطة هو الاول والبلية المركبة ضرران بالاضافة وعلى الاطلاق  
 ولو صطلح على جعل بسيطه بغير بسيطه على الحقيقة وهي بلية الشئ في نفس هبته وبسيطة على الاضافة وبالقياس على  
 بلية الشئ بسبب الوجود في نفسه والمركبة بلية الشئ على صفة فلا شلطة وكان من آمن باجعل بسيطه انما اذ بل  
 نفسه عن القابلية ثقة بعدم انفصال الوجود عن النظر الا في اعتبار العقل فيها تحقق الوجود وثبت النظر لكل المتضمنين  
 متضمنان ولا ينبغي بسبب كل منهما لواحق واحكام فالاهمال مناط في المعايير العلية والاعتبارات التقديرية والافعال  
 والاعتبارات الحادثة والبرهان وقيل في موضع آخر منه مطلب بل ينقسم الى بسيطه ومركب ثم بسيط الى توصيل  
 حقيقة ومشهورى والغفاجب الى بل بسيط وبل مركب ثم البلية البسيطة الى بسيطه على الحقيقة وبسيطه مشهورى اما  
 البلية بسيطه فهو بل شئ اى السؤال عن فقره في نفسه واما البلية المركبة فهو بل شئ اى السؤال عنه على  
 تامة ويرجع الى كون تلك الصفة له او كونه على تلك الصفة واكتفى من البسيط سؤال عن نفس الشئ بسبب  
 تجوهر حقيقة في نفسها وفقره هبته في شئها اعنى المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود وهي الصادرة عن الجاهل ابتداء  
 بلا وسط في لحاظ العقل اصلا والمشهورى منه سؤال عن نفس الشئ بسبب مرتبة الوجود وتكون اما في نفس  
 الامر على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وهي المرتبة المتقدمة على المرتبة الاولى بلا وسط فواقع في مطلب

مطلقا اما المتجبر ليس او الموجود على الاطلاق او ليس او الموجود شيئا جوهريا للموضوع او عرضيا ذاتيا او جوهريا  
او ليس وعدم تثليث الاقسام بالجهل البسيط فتسمى البهل البسيط وهو الاحتى بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه مغا  
في المعارف التصويرية والعلوم التصديقية ومفسد في ابواب الاقتناصات العددية والبرانية وان كانتا المثلثات  
متى الطرفين في غير الخط الذي هو طرف الخلط والتقريب من ظروف الوجود فالسؤال عن تجوهر الحقيقة كما يقال  
بل العقل اى بل مهية اى العقل واجب نعم اى بعض الماهيات المتجبرة هى العقل بل اجتماع التقيضين اى  
بل مهية اى اجتماع التقيضين واجواب ليس اى لا مهية متجبرة هى اجتماع التقيضين واذا ثبت ان الشئ كالعقل  
متى متجوهر الحقيقة في الاعيان استغنى عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذ الشئ لا يصح ان يكون  
له حقيقة متفردة وليس تلك الحقيقة المتجبرة وجوده في طرف تجوهرها وانما يتبين ذلك قوم ليسوا بهم المجهزين  
بل ان حقيقة التصورية المتجبرة في طرف تبعها ويلزمها لا يسلخ عنها ان تكون موجودة في ذلك الطرف لكن  
ينبغي ان لا يهيل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منها لتضيح حقوق الاحكام المتخافعة  
بحسب ذلك ومطلب بل البسيط متقدم على المركب او طبيعة اشياء شئ شئ يقتضى ان يكون المثبت له ثابتا في  
نفسه حتى يثبت له شئ فيكون الشئ في نفسه ثم يكون له صفة وتقتضى ان عقود الماهيات البسيطة ليس مغايراتها  
شئ للموضوع واتحاد الموضوع والحمول بل مفاد التجوهر حقيقة الموضوع اولا تجوهرها وكون الموضوع في نفسه انظر  
في نفسه وانما ذلك في الماهية المركبة فقط فان العقد في الماهيات البسيطة انما يثبت على حسب الضرورة انما مشيئة من  
طبع العقد على الموضوع والحمول والنسبة بينهما في الذكر والتعبير عما ذكره العقل لا يجب ايرج اليه مفاد العقد وتعلق  
التصديق بالتعبير عنه ليس من يستأجل محاولة النظر في اسرار العلوم اذ ارجع عزيزة عقله وجوان قوتنا العقل  
متفكرا وموجودا مثلكا اذا قاد ثبوت مفهوم التفرع والوجود واتحاد العقل والتفكر والموجود كان شيئا ورافقه  
في شئ وكونه في نفسه ومتافرا عنه وما يرام ليس الا الشئ المتقدم عن تحقيق نفس ذات الموضوع لا الشئ المتأخر  
ثبوت شئ لا سوار كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذا تمصيل ذات الموضوع من جيز الماهيات البسيطة  
وتصميم وصف له من جيز الماهيات المركبة ولك السالب كقولنا ليس اجتماع التقيضين متفكرا او موجودا مفاده  
بالحقيقة ليست متفكرا حقيقة وسلب ذاته وانتفاءه في نفسه لا سلب مفهوم التفكر او مفهوم الوجود وعنه فقد كنا عرفنا  
من قبل ان الوجود نفس كون الماهية ووجودها لا مابة الوجودية اى امر يكون به الماهية ولك عدم الشئ في نفسه  
او نفس انتفاء ذاته لا انتفاء امر عن ذاته هو الوجود وعلى خلاف عدم صفة من صفات الشئ عن الشئ فاذا

الايجاب في الالهييات البسيطة تجوهر شئ او ثبوته والسلب ليس بشئ او انقائه والايجاب في الهل المركب ثبوت شئ  
 شئ والسلب انقائه عنه انتهى وهذا الكلام مع هذا الاطناب والتطويل حال عن الحصول والتحصيل لما فيه من  
 انه ان اراد بقوله والحق في من البسيط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوهر حقيقة في نفسها وتقرر مهية في سنها ان  
 الهل البسيط الحقيقة سوال عن اسئلة نفسه من وون ان يتضمن السؤال مفهوما ماعر لسيال  
 عن ثبوته له او سلبه عنه فيكون الهل البسيط الحقيقة سوالا عن نفسه فلا يكون مطلباً  
 نفسه ليقبى فيكون من مطلب ما وعلى هذا التقدير لا يكون لقوله بحسب تجوهر حقيقة  
 في نفسها وتقرر مهية في سنها معنى وان اراد انه سوال عن اسئلة نفسه  
 باخذ مفهوم ماعر فذلك المفهوم اما عين مفهوم ذلك الشئ فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن هل  
 الشئ على نفسه فيكون من جيز الهل المركب باعترافه واما ذاتي من ذاتياته فيكون الهل البسيط الحقيقي على هذا التقدير  
 الية من جيز الهل المركب باعترافه او مفهوم منتزع عن نفس ذاته هو كما يتبع عن نفس ذاته فيكون هو الوجود فان  
 الوجود وكما في نفس الذات المحبولة لا امر لا يقوم بالذات انما هو على ما اعترف به مراراً وقد صرح الية بان  
 الوجود اول ما ينتزع عن الذات فيكون الهل البسيط الحقيقي هو الهل البسيط المشهورى ولا يعنى التلفظ بلفظ  
 التجوهر والتقرر شيئاً فان التجوهر والتقرر اما ان يفنى به نفس الذات الواثنية  
 المحكى عنها فهو ليس خبرا عن الشئ المسؤل عنه في الجواب ولا محمولا عليه  
 في الجواب واما ان يفنى به معنى ينتزع عنه الذهن عن تلك الذات نفسها فذلك  
 هو الوجود والصيرورة والتقرر والتجوهر فهو ليس بالهل البسيط وسباب به عنه  
 واما قوله اعنى المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود فان اراد بالمرتبة المتقدمة على مرتبة نفس الية الواقعية  
 الواقعية في نفس الامر المحكى عنها متقدمة على مرتبة حكايته ومرتبة الوجود ومرتبة الحكاية الذهنية التي هي حكايته عن  
 المرتبة الاولى اى مرتبة نفس الذات فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود وعبارة عن تقدم المحكى عنه على الحكاية  
 ولتقدم المصدق على الصادق وتقدم المنتزع منه على المنتزع فتلك المرتبة محكى عنها بالهل البسيط الذي هو  
 بالهل المشهورى واليهية البسيطة المشهورة حكايته عن تلك المرتبة والهل البسيط المشهورى سوال عن تلك  
 المرتبة فلا معنى للهل البسيط الحقيقي سوى الهل البسيط المشهورى والالهية البسيطة الحقيقية سوى الالهية  
 وان اراد بان الية في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية وانتزع الذهن مرتبتين احدهما مرتبة



النظر والتجويد والاخرى مرتبة الوجود ومرتبة النقرر والتجويد متقدمة على مرتبة الوجود في الواقع فذلك بطم لان الوجود  
على تقدير القول بالجعل بسيط ليس عارضا للمهية في نفس الامر حتى يكون للمهية في نفس الامر مرتبتان احدهما  
مرتبة النقرر اعني مرتبة ذات المهية المعروضة والاخرى مرتبة الوجود العارض وانما في الواقع مع عزل النظر عن  
ملاحظة الذهن والحكاية الذهنية نفس المهية بلا مراد عليها هو الوجود والعقل يحكي عن نفس الذات وتلك الحكاية  
هي مرتبة الوجود وليس في الواقع مرتبتان متماثلتان انما في الواقع مرتبة واحدة هي مرتبة نفس الذات فاذا حكى  
عنها كان ما انظره عنها مرتبة الوجود وتلك المرتبة الواحدة هي الصادرة عن الجاعل ابتداءً بلا وسطي في لحاظ  
المتأمل ومرتبة الوجود هي مرتبة الحكاية الذهنية عن تلك المرتبة وليس مرتبة الوجود مرتبة اخرى مرتبة على المرتبة  
الاولى سوى مرتبة الحكاية الذهنية فقوله وهي المرتبة المرتبة على المرتبة الاولى ان اراد به ان في الواقع مع  
عزل النظر عن الحكاية الذهنية مرتبة الوجود وانها مرتبة على المرتبة الاولى فهو باطل وان اراد ان مرتبة الوجود  
حكاية عن المرتبة الاولى مرتبة على المرتبة الاولى ترتب الحكاية على المحكي عنه فسلم لكن لما كانت تلك المرتبة حكاية  
عن المرتبة الاولى يكون السؤال عن المرتبة الاولى والجواب عنه بتلك الحكاية فيكون السؤال عن المرتبة الاولى  
بالهمل البسيط المشهورى لا غير والجواب عنه بليته بسيطة مشهورة لا غير وقد ظهر بما ذكر ان قوله ان كانت المرتبتان  
متماثلتين في غير اللحاظ الذي هو ظرف الخلط والتعريف من ظروف الوجود في غاية السخافة لانه ان اراد به ان  
المهية في الواقع مع قطع النظر عن لحاظ الذهن وانتزاع مرتبتين متماثلتين وانما يتغير احدهما عن الاخرى في اللحاظ  
الذي هو ظرف الخلط والتعريف فذلك بطم وان اراد به ان للمهية مرتبتين احدهما مرتبة المحكي عنه واخرها مرتبة الحكاية  
وانهما متماثلتان في الواقع تماثل الحكاية مع الواقع او اقيمت الحكاية  
هي واقعية المحكي عنه فهذا صحيح لكنه ليس ينافي له اذ يمكن ان يكون السؤال  
عن المرتبة الاولى بالهمل البسيط المشهورى ويكون الجواب عنه هي الولاية بسيطة  
المشهورية وحدها عن انقضيتها الحكيمية التي يحكي فيها الوجود بليته بسيطة ومصدرها  
الواقع المحكي عنه بليته بسيطة اخرى سابقة عليها وسماها بليته بسيطة حقيقية وانما ان الولاية عبارة  
عن القضية المستتمة على الحكاية وان المحكي عنه الواقعي ليس قضية فصلا عنه ان يكون بليته بسيطة ولو كان  
الحكاية بالوجود بليته بسيطة مشهورة ومصدرها المحكي عنه بليته بسيطة حقيقية فلم لا يجوز مثل ذلك في الولاية المركبة  
فيجوز ان يقال الجسم اسود مثلاً اي هذه القضية بليته مركبة مشهورة ومصدرها المحكي عنه اعني الجسم المتصف بالسواد

في الواقع بلية مركبة حقيقية واقوله مغلط في المعارف المتشورية والعلوم المتعديقية ونفس في ابواب الاقتصادات  
 الحديثة والبرهانية فليسته بين ان اعتبار مصداق البلية بسيطة المشورية تحكيا عنده وعدم اعتبارها حكايه وقضية  
 في اى المعارف المتشورية والعلوم المتعديقية اعطى و اى الاقتصادات الحديثة والبرهانية اقوله كما يقال  
 بل العقل اى بل بية هي العقل فحبيب جرفان قوله بل العقل اما ان يقدر له جزا ولا فان قدر له خبر فما ذلك خبر  
 فان كان هو حكايه عن نفس البلية المتشورية فهو الوجود واقطع اخر في معناه هذا البهل هو البهل بسيط المشورية  
 وان كان مستقيما آخر سوى صيرورة العقل البلية المتشورية هذا البهل بل مركب وان لم يقدر له خبر فقد تم الكلام اهم  
 واحد من دون اسناد وقوله اى بل بية هي العقل ان كان فيه قوله هي العقل صفة البلية ولم يقدر بقوله بية  
 خبر فهذا ليس كلاما فتمتلا عن ان يكون سوالا بهل وان كان معناه بل العقل بية وان لم يبا عده اللفظ كان  
 ذلك سوالا عن ثبوت مفهوم البلية للعقل فيكون من قبيل السؤال بالهل المركب وقوله والجواب نعم اى بعض  
 المبهيات المتشورية هي العقل في غاية الوهن والسقوط فان كلمة نعم بية معنى قضية مشتملة على موضوع ومحمول  
 ونسبة رابطة فماتلك القضية وما موضوعها ومحمولها فان كان موضوعها بعض المبهيات المتشورية ومحمولها  
 وكان لفظه هي رابطة كانت هذه القضية بلية مركبة ويكون بعض المبهيات المتشورية اهم ان والعقل خبره وان  
 لم يكن هناك موضوع ومحمول فليس الجواب قضية فتمتلا عن ان يكون بية وكذا قوله بل اجتماع النقيضين  
 اى بل بية هي اجتماع النقيضين والجواب اى ليس بية متشورية هي اجتماع النقيضين اما ان يكون قوله في السؤال  
 هي اجتماع النقيضين صفة لبية فان قد هناك خبر فما ذلك خبر فان كان هو الموجود وما يرا دة كان هذا البهل بلا بسيط  
 مشهورا وجواب بية بسيطة مشورية وان كان صفة غير الوجود كان هذا البهل مركبا وجوابه بلية مركبة وان لم يقدر له  
 خبر لم يكن كلاما فتمتلا عن ان يكون سوالا بهل وكذا قوله والجواب ليس فان قوله ليس اما ان يكون له اهم وخبر  
 او لا على الثاني لا يكون له معنى فتمتلا عن ان يكون كلاما تاما وعلى الاول اما ان يكون خبره اجتماع النقيضين فماتلك  
 هذا البهل بلا مركبا وهذا الجواب بية مركبة او يكون قوله هي اجتماع النقيضين صفة لبية متشورية ولا يكون خبرا فان  
 يقدر له خبر فما ذلك خبر فان كان هو الموجود كان هذا الجواب بلية بسيطة مشورية وان كان خبره كان هذا الجواب  
 بلية مركبة وحذف الاسم والخبر عن ليس لا يجدي شيئا واقوله واذا ثبت ان الشيء كالعقل مثلا متشور حقيقة في  
 الاعيان فماتلك عن السؤال عن وجوده في الاعيان كذا كسر فان اراد بانه ان ثبت ان الشيء كالعقل مثلا متشور حقيقة في الاعيان  
 انه موجود في الاعيان كما ان ثبت انه موجود في الاعيان كذا كسر فان ثبت ان الشيء كالعقل مثلا متشور حقيقة في الاعيان  
 انه موجود في الاعيان كما ان ثبت انه موجود في الاعيان كذا كسر فان ثبت ان الشيء كالعقل مثلا متشور حقيقة في الاعيان

هي بعينها البلية البسيطة التي سماها بالبلية المشهورة بلا فرق وان اراد به انه اذا ثبت ان الشيء لا يخل  
 مثلاً متجوهر الحقيقة في الاعيان يستغنى عن السؤال عن وجوده في الاعيان لكون مفهوم ان الشيء متجوهر في الاعيان  
 مستلزماً لمفهوم ان الشيء موجود في الاعيان مع كون هذين المفهومين متغايرين ومن اجل كون مصداق الاول  
 مستلزماً لمصداق الثاني مع كون ذلك المصداقين متغايرين فهذا غلط فاحش او مفهوم كون الشيء متجوهر  
 في الاعيان هو كونه في الاعيان اى وجوده في الاعيان ومصداق كونه متجوهر في الاعيان هو مصداق كونه موجوداً  
 في الاعيان لانهما متغايران مثلاً زمان وانما المتغايرين العبارتين وبالجملة مصداق البلية البسيطة التي  
 سماها ببلية بسيطة مشهورة اى التقنية التي محمولها الوجود هي المهيئة المتجسدة في الاعيان وهي ليست حكاية  
 والتقنية فذا يحسن ان يكون بلية بسيطة حقيقية واما قوله ان الشيء لا يخل ان يكون له حقيقة متجسدة آه فان اراد  
 به ان الحقيقة المتصورة هي مصداق كونها موجودة في ظرف تجوهرها وان مقادير كونها موجودة هي نفسها المتصورة  
 لا غير فلا ريب في صحة لكن لا يجرى بها فعلاً او على هذا يكون التقنية التي محمولها الوجود حكاية عن المهيئة المتجسدة وهي  
 البلية البسيطة المشهورة ولا يتصور على هذا اعتد تقنية اخرى تكون حكاية عن المهيئة المتجسدة متغايرة للبلية البسيطة  
 المشهورة حتى تكون هي بلية بسيطة حقيقة كما توهم وليست نفس المهيئة المتجسدة حكاية وتقنية حتى يتوهم انها بلية  
 بسيطة حقيقية بل هي المحكي عنها البلية البسيطة المشهورة وان اراد به ان المهيئة في الواقع مرتبتين احدهما مرتبة  
 المهيئة المتصورة والاخرى مرتبة وجودها وان المرتبة الاخرى لا تخرج ولا تنفك في الواقع عن المرتبة الاولى  
 حتى تكون القضية اسما كيت عن المرتبة الاولى بليته بسيطة حقيقية والتقنية  
 اسما كيت عن المرتبة الاخرى بليته بسيطة مشهورة فلا يخفى بطلانه لانه لو كان كذلك فلا يخفى ان  
 تكون المهيئة في المرتبة الاولى مصداقاً للحكاية بالوجود ولا على الاول يكون تلك المرتبة الاولى هي مرتبة  
 وجود المهيئة فلا تكون مرتبة الوجود متغايرة لتلك المرتبة متاخرة عنها وعلى الثاني يكون المهيئة  
 في المرتبة الاخرى معروفة للوجود ويكون الوجود عارضاً لها في تلك المرتبة اخرى فيبطل القول باسما كيت  
 كما لا يخفى على المتأمل وقوله لكن ينبغي ان لا يجهل فصل احدي المرتبتين عن الاخرى آه ان اراد به انه  
 ينبغي ان لا يجهل فصل احد المرتبتين عن الاخرى قد سبق الساقية منها بان يتحقق ان مرتبة النظر هي مرتبة  
 المصداق المحكي عنه الواقعي ومرتبة الوجود هي مرتبة الحكاية الذهنية والاولى سابقة على الثانية سبق المحكي  
 عنه على الحكاية فهذا وان كان قطعاً لكنه مبطل لما طعن ببلية بسيطة حقيقة لئانه على توهم كون المحكي عنه حكاية

وان اراد ان يثبت ان السبيل متصل احد الطرفين عن الاخرى وسبق السابقة منها بان يظن ان في الواقع  
مرتبة من كذا على ان احد جانبا بالهيئة البسيطة الحقيقية وعن الاخرى بالهيئة المشهورة وان الاولى سالقة على الاخر  
فما هو موقف على ان يكون الهيئة في الواقع مع قطع النظر عن مكانة الذهن فمبنيان احدهما مرتبة التقرر  
والاخرى مرتبة الوجود فيكون الوجود عارضا في الواقع انما هو اوترا كما هو البطل اعترفه ايضا وبالسبيل  
قال صاحب الافق المبين في هذا المقام وقعه الشارح ليس كالمثل للقول بل هو من اباطيل الاقاويل  
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل في هذه الهيئة كما قال في المسألة اى مطلبها  
البلل جاعلة ان مرتبة نفس قوام الهيئة ليست الا هي فالمطوب في هذه المرتبة اما لتبين متعلق بصفة منها  
ومن نفسها لقوانا العقل عقل ولا ريب في انه لا تنعاه او لعدم قادته للصبح ان يطلب او تفرد متعلق بها  
فهو من اقسام الشارحة وهو ظاهر انتهت انت تعلم ان هذا لا يرد في غاية المتانة ولا يدفعه ما قال الشارح  
ان مرتبة قوام الهيئة بالهيئة واقترانها قد يكون محمول فيطلب بالبلل سبيل الحقيقة لان محمول الهيئة البسيطة الحقيقية  
اما نفس الهيئة فاحمل فيها اولى وهو مباح كونه متمم او غير مفيد من جزاءهايات المركبة او ليس فيها محمول  
وانما المطلوب في الابل سبيل تحقيق تصور نفس الهيئة فهو من اقسام ما قال بعض الاعلام بتحقيق ان يصدق  
حمل الوجود بنفس الهيئة فاما الهيئة موجودة حكاية عن نفس تقرر ما في الواقع فالتصديق بالتقرر هو عينه التصديق  
بالوجود فعلى هذا زعمه صاحب الافق المبين فمما نشأ منه ربح في الابل سبيل وتصور مرتبة التقرر من هذه الهيئة  
مطلبها بالحقائقية اللهم الا ان يقال بما يكون احمل الاول نظرا فمجرد ان يطلب به الابل البسط الامر وقال في  
الشارح في العلاقة على هذا القول هذا كما انه رد القول بصاحب الافق المبين لك. وقلوب بعض الاجلة فان التقرر  
ليس كناية عن الهيئة مطلقا بل عنها مشفوعة في الفعلية فالطالب لتقرر لا لا يكون ان يربح في ما الشارحة و  
تحقيقه ان الهيئة كانت في ذاتها باطلية ولا شيئا محضاً وكانت العوائد التي بها تنمى عنواناتها بلا معنوى  
فيها الشارح فيطلب هذا العنوان الذي وضعه لانه المقطع يجعل السجائل تقررت وتجوهرت في نفس الامر فتصور  
بهذا الزعم التقرر بالطلب بها الحقيقية والطلب بالتصديق بهذا الفهم من التقرر ليس بالطلب بثبوت شيء لنفسه حتى  
يكون غير مغميا او غير متغير كما زعم بعض الاجلة بل التصديق بهذا التقرر تصديق واما التصديق بثبوت الشيء  
انفسه واثباته من غير المرتبة ليس الا بالوجود لان تقرر الهيئة هو بصفة تقرر وجودها الذي به الوجود وبه  
وهو من اقل القولات الهيئة موجودة ومرتبة التقرر صدقهايات البسيطة فطلب التصديق انما يكون

بل السبيل لا غير ثم وجه كلام صاحب الافق المبين بان الهية او القدرت في الخارج صح انتزاع الوجود لمصدرها  
 ومنها فيها كاشفان نفس لتقرير الهية في نفس انضمامها بالوجود والمصدرى لتقوية الهية بوجوده قد يحكي  
 عن نفس صيرورتها في الاعيان وقد يحكي به عن انضمامها بالوجود والمصدرى فتقرب جعل صاحب الافق المبين  
 الاول في مطلب بل البسيط والثاني مطلب بل البسيط وجه كلامه لكن لا يخفى على المنصف ان التقضية كاشفان  
 عن انضمام الهية بالوجود والمصدرى مثل الحكاية عن الشهادة فادخال الاول في مطلب بل البسيط دون  
 (الهية) المحكي بل الحق ان هذا دخل في مطلب بل المركبة فانه فيه حكاية عن الانضمام بوجوده كما في سائر  
 المركبات بخلاف الحكاية عن صيرورته الهية وتقريرها بكلامه وانت تعلم ان ما افاد اول من التحقيق كلام  
 في غاية التحقيق وتقصيله ان اثره اعمل على تقدير القول بالجعل البسيط ليس النفس الهية ضرورية ان  
 الوجود على هذا التقدير ليس حقيقة دائمة عارضة للهية انضماما وانتزاعا فليس للهية على هذا التقدير الامرته  
 واحدة هي مرتبة نفس ذاتها المعبرة عنها بمرتبة التقدير الفعلية والتجربة فتكون الحكاية عن تلك المرتبة لاحقا  
 واما هي كون الهية موجودة فالوجود عبارة عن حكاية نفس الذات التي هي بنفسها اثر الجاهل في الواقع سواء  
 بغيرها بلفظ الوجود او بلفظ الصيرورة او بلفظ آخر كالكون والثبوت والتقدير وغير ذلك وبالحكمة ما يحكي به عن نفس الهية  
 التي هي بنفسها اثر الجاهل في نفس الامر والتقصية احكاية عنها هي الهية البسيطة لا غير والحاصل انه على هذا التقدير  
 بالجعل البسيط كما جرت به صاحب الافق المبين لا يمكن القول بهلوتين اذ ليس على هذا التقدير في نفس الامر  
 مع قطع النظر عن اشترار الذهن واعتباره الامرته واحدة هي مرتبة نفس الهية فكيف يحكي عنها فتبينان  
 متساوي متناهي نعم يمكن القول بهلوتين على تقدير القول بالجعل المركب اذ على هذا التقدير في نفس الامر فتبينان  
 احدهما مرتبة نفس الذات التي هي معرفته للوجود الاخرى مرتبة عروضا الوجود وشيخان يكون بازا مرتبة الجاهل  
 حكايتهما احدهما احكاية عن المرتبة الاولى واخرها احكاية عن المرتبة الاخرى واليه لا ريب ان الهية البسيطة لا  
 حكاية عن نفس الذات المنقردة والهية البسيطة المشهورة اما ان تكون حكاية عن نفس الذات المنقردة فتكون  
 الهية البسيطة المشهورة بعينه الهية البسيطة الحقيقية كما لا يخفى على من له ادنى فهم واما ان تكون حكاية عن  
 عروضا عارض فيكون الوجود من عوارض الهية وبذلك خلاف ما نحن بكتبه واليه يطل على هذا القول بالجعل البسيط  
 كما لا يخفى على المتأمل ما قال اللهم الا ان يقال آه فكلام في غاية السخافة والركاكة اذ القول بكون الجاهل الاول  
 لمطلب بل البسيط كالتقضية مع كونه مخالفا لكلامهم مخالفا لما ذهب اليه صاحب الافق المبين ايضا فانه قال فيه

وان سالت الصواب فينبغي ان يعيلا الابهل البسيط الحقيقية فان مطلب بل ابيض الحقيقي يستنتج مطلب بل اسود  
المستوي ارجا با وسلبا وسوالا وجوبا ولا ينبغي ان نفهم من قولنا في الابهلية البسيطة الحقيقية الانسان مجسما وانقل  
متغير مثلا انه يحتمل تلك ثبوت التجريد والتقرير للموضوع بل انه على اعتبار التصديق بنفس تجوهر الموضوع في ذاته لا يترتب  
في نسخة مستنتجة للكون المصدري المنزوع وانما تجزئ اير والحول للضرورة والعقدية فان طبع العقدية بغير  
التصديق لا يتحقق اتفاقا بالاعتقاد لانه حول حل مفهوم ما عليه سوا كان نفسه او شيئا من ذاتيات او من عوارضها  
على ايصير العقد بغير ما كسبا فالعقل المستترع مفهوما وارادنا فقه الحكاية عنه ويجادل اعطار التصديق به لبعض وردة للعقد  
من جهة طبع العقد لا بالقصد الاول واما في الابهلية المركبة فانه يحال لحاظ الموضوع والحول بالقصد الاول وان  
كان الحول نفس الموضوع كما في حمل الشيء على نفسه او حيث يقصد الحكم على الشيء بنفسه فليحظ مرتين بلحاظه بعينه في  
خيز الموضوعية وفي خيز الموضوعية البسيطة بالقصد الاول فاذن استحسان لك ان اعتبار الحول في الابهلية المركبة بالقصد  
الاول وفي الابهلية البسيطة ليست من جهة طبع اتفاق به القصد بل من جهة ان طبع العقد لا يسع بالقصد الحكاية  
الان لك الاعتبار وقدر صرح في القياسات بان اشياء مفهوم بالذات اي مفهوم كان من جهة ذات الابهلية او من جهة ذاتها  
من جهة اهل المركب اي بل الشيء شيء والحكي عنه ثبوت شيء شيء وفي السالب سلب شيء عن شيء فكلما نص على ان  
الحل الاول من خيز الابهليات المركبة فتوجيه كلامه بما وجه توجيه القول بالا يفي به فأكمله وبهذا ظهر سخافة ما قاله  
المشراح الانسب ان نفهم اهل البسيط الى الثلثة اقسام الاول قسم طلب الحمل الاول فان الحمل الاول قد يكون نظريا  
فلا بد من مطلب الا ترى ان الانسان مثلا اذا فرضنا عدم ظهوره بالكنهه يكون ان السؤال بانه بل هو حيوان ناطق ام لا  
والثاني ما يكون طالبا لثبوت نظر الابهلية التي هي عبارة عن نفسها التي هي اثر الحمل البسيط بالذات والمواضع بالنتيجة كما  
يقال بل العقد المستتر في الخارج وهذا المستتر وان كان لازما لوجوده لكنه مقدم عليه مغايرة والثالث ما يكون طالبا  
للوجود وفي هذا الكلام وجه اخر من الاختلال لا ينبغي على المتأمل فيها تلونا سائفا واما احضره فاعلم على بعض الاجلّة كما  
هو على نقطة الشرح ولا يسر ما هو مقصوده او مقصوده ان المطلوب باهل البسيط الحقيقية ان كان قصده نفس الابهلية  
فيكون من مطالب ما وان كانت حقيقة وان كان المطلوب القصد في ثبوت محمول لها فيكون من قبيل الحمل  
الاولى وقد وجه الاستدلال العلامة ان في كلام بعض الاجلّة بان وجه تلفظ بلفظ الشارحة ان المطلوب المصدري  
الذي هو مقدم على مطلب بل البسيطة هو مطلب ما الشارحة فلو كان هذا المطلوب المستترع المقام في نظم المستترع  
على مطلب اهل البسيط طالبا لظهورها كان من قبيل الشارحة بتماما على ما استشهد وليس مقصود المستترع ان

هذا المطلوب المحض مطلب تصوري من قبيل مطالب الشارحة في الواقع حتى يرد عليه ما ورد في قوله في قوله كلام  
 صاحب الاتفاق المبين ان الهبة اذا انقضت في الخارج آه فبح ابارك الله عن هذا التوجيه ما ذكره ليس بسيد  
 قد عرفت فيما سبق غير مرة ان قولنا الهبة موجودة ليس حكاية الاعن نفس الهبة وليس حكاية عن الصفات الهبة  
 بالوجود والمصدر في نفس الامر حتى يصح ان يقال الهبة موجودة قد يحكي عن نفس صيرورة الهبة وقد يحكي عن نفس  
 بالوجود والمصدر في نفس الامر حتى يصح ان يقال الهبة موجودة قد يحكي عن نفس صيرورة الهبة وقد يحكي عن نفس  
 القول بانها بل الهبة المفروضة التي هي العقل بحسب التقدير والتحسين متغيرة واقعة في نفسها بعبارة القول بانها موجودة  
 في نفسها اذ لا ينبغي وقوعها في نفسها الوجود في نفسها فيكون سؤالا اهل السبيل المشهور في غير ما قال في الحاشية يعني ان المحض في الوجود  
 الهبة والمحمول هو النظر المرتب على جعل بسيط لا ينبغي ان النظر ثابت الهبة في طرف قوامها اذ ليس فيه النفس  
 الهبة المحمولة فايراد المحمول بهذا الضرورة العقلية كما في الوجود بعينه والفرق بين هذا العقد وحل الشيء على  
 بين لا ستر في مقابل بدقة النظر انتهت فلا ينبغي وبه وسما فته اذ لا يمكن ان يرد اليه له والمحمول هو النظر آه الا  
 ان مفهوم النظر الحاصل في الالمن هو المحمول اذ لا معنى لكون النظر الذي هو نفس الهبة محمولا ومفهوم النظر  
 الذي حصل في الذهن بعد الانزعاع هو الوجود والوجود عبارة عن حكاية نفس الهبة فيكون هذا العقد بالهبة  
 بسيط مشهور بالهبة بسيط حقيقيا وما قوله كما في الوجود وعبارة عما لا يدري محصلة ضرورة ان العقد الذي محموله  
 النظر بعينه العقد الذي محموله الوجود فان النظر في مرتبة الحكاية عبارة عن الوجود فلا بد للشراح من بيان الفرق  
 بين حل النظر على الهبة وحل الوجود عليها حتى يتم ما زعم وبيان الفرق بين هذا العقد وحل الشيء على نفسه لا يدري  
 نفعاً قوله فلهذه ثبوت التجويزه قال في الحاشية تحقيقه ان قولنا الانسان متفردا موجودا واذا ثبتت  
 مفهوم النظر والوجود للموضوع واتحادهما كان المحمول شيئا غير تجويزه الموضوع في سجنه وثبوت في نفسه ومثلا  
 عنه واتما المقصود منها ما هو المتقدم اعني تحصيل ذات الموضوع ونفس ونوعه لا يتيسر ثبوت صفته باله وجودا  
 كان او غيره فهذه العقد انما يشتمل على ذكر المحمول والنسبة الحكمية بحسب الضرورة انما مشبهة من طبيعة العقد في  
 التجويز عما اذكره العقل لان مفاد القضية وما يتعلق به القصد يرجع الى ذلك فاذا انقضى الايجاب في الهبة لم يمتد  
 تجويز الموضوع وثبوت في نفسه والسلب ليسمى الشيء او انتفاء في نفسه ومفاد الايجاب في الهبة المكررة ثبوت  
 شيء شيء والسلب انتفاء شيء عن شيء فلهذا انتهت هذه العبارة لتتم عن الاتفاق المبين وقد نقل كلامه ان ينبغي  
 ان الهبة البسيطة الحقيقية اذا اشتملت بحسب الضرورة الناستية من طبع العقد على الموضوع والمحمول

والمنسبة إليها لا بد وان يكون مفهومها من المفهومات والا لا يكون قضية ولا عقيدة كالحقيقة يكون لها نسبة <sup>حقيقية</sup> <sup>مستقيمة</sup>  
فلا يتجوز ان يكون ذلك المفهوم عين الموضوع او ذاتيا من ذاتياته فيكون الالهية البسيطة مستقيمة بلية مركبة او  
يكون عارضا من عوارضها فيكون البعد من الاليات المركبة ولا احتمال كونه منفصلا عن الالهية كما لا يخفى فيقال  
قوله وهذا ينبغي ان يقال في الحاشية وجه الرابع ان هذه المرتبة وان كانت من فروج اجعل بسببها كالمادة  
يصح ان يثبت اعطار التصديق بها ما يرد المحول الذي هو التقرر لا ضرورة العقارية وتكون بسببها ما لا يخفى  
الا بالبعد لا ينفك في تعلق التصديق بهذه المرتبة التقريرة عليه على الوجه الذي ذكرنا فيقال انتهت الاشياء على  
من لم يفهم يعلم ان السؤال عن تقرر الالهية وتجوهر الموضوع يتوقف على ايراد محمول يكون حكاية عن نفس الالهية  
والمحول الذي هو حكاية عن تقرر الموضوع هو الوجود كما عرفت غير مرة فيكون هذا المطلوب بل البسيط المشهور في فهم  
لو كان مرتبة المحكي عنه بعينه مرتبة الحكاية ويكون مرتبة المحكي عنه الوجود حاكيا تصح ما ذكره لكن مرتبة الحكاية  
مغايرة لما يشي عنه فان المحكي عن نفس الالهية التقريرة كانت تلك الحكاية هي الالهية البسيطة المشهورة فتقول  
المورد في غاية التحقيق وما قال الشارح غير واقع له وما قال بعض الاعلام قد في حاشية على حاشي شرح الفوائد  
في توجيه كلام صاحب الاقنى المبين ان التصديق يتعلق بالتقرر كما يتعلق بالوجود لكنه يجب ان يحكي عن التقرر  
قوام الالهية بمحلول ضرورية اعتقاد العقد فيصدق به وان يحكي بمحلول عن الموجودية ولا ريب ان هذا ثالث مراتب  
الاولى مرتبة التقرر لنفس الالهية والثاني في موجودية اى كونه بحيث يصح عنه انتزاع الوجود والثالث في التصديق  
بصحة فالاول مقدم على الثاني والثاني على الثالث ولا بد ان يحكي عن مراتب الثلاثة بقوله يتعلق بالتصديق  
بكل منها ولا يخالف فيه فانما يتم لو كان في درجة المحكي عنه ثلث مراتب بل هي بمرتبة واحدة هي مرتبة التقرر ومرتبة  
الوجود وحكاية عنها بما يحلله الوجود وليس صفة زائدة عارضة للبهية في نفس الامر بل الوجود عبارة عن إمكانية التقرر  
كما عرفت به واحب الاقنى المبين في مواضع من كتبه فالمحلول الذي يحكي به عن تقرر الالهية هو الوجود وليس الاله  
فتعلق التصديق بالتقرر هو بعينه تعلقه بالموجودية فليس هناك في نفس الامر اى في درجة المحكي عنه مرتبة الوجود  
التي فضلنا عن ان يكون ثلث مراتب فافهم قوله ولا شبهة به انه قال في الحاشية قال في العلم كونه الالهية  
في الاقنى المبين ان معنى العدم هو سلب الشئ في ذاته وانتفاءه في نفسه لا سلبه عن ذاته... او سلب الوجود عنه  
فان ذلك من غير الالهية المركبة ومعنى زبده مع عدمه هو انتفاءه في نفسه وهو من سلب الالهية البسيطة  
لاهورن الانتفاء حتى يكون من موجبات الالهية المركبة والمشابهة لغيره لا يتكافؤ لانهما لا يتكافؤ لانهما لا يتكافؤ



نفس الذات لا تثبت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات واتقانها في نفسها لا سلب مفهوم باعتبارها قال  
 الاستسناد الحق ان زيدا معدوم موجب بحسب الحكاية وزيد ليس بموجود وسالبة بحسب الحكاية وكلما هما من سوابق  
 الابدان البسيطة ونحوها انتفاء في نفسه لا تثبت الانتفاء له حتى يصير العقد عليها مركبا قهما فتعذر ان يحسب  
 الحكاية متحدة ان يحسب المحكي عنه قال لا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم موجب وكون زيد موجودا مشتملا  
 على الوجود الربطى اى الاختصاص الناعت ولا شك ان الحكاية في الاولى موجبة وفي الثانية مشتملة على  
 الرابطة انتفاء لا بد منها من تفصيل في المقال ليكن ثبوت حقيقة الحال فقول قد زعم العلامة القوشجى انه  
 اذ حكم على امر بانتهائه لا يمكن اعتبار ما هو القضيية موجبة ولا بد من اعتبار ما سالبه لان اعتبار ما لايجاب يقتضى  
 وجود الموضوع وصحة الحكم بالانتفاء في عدم ثبوت في غير موضوعه اعتبارا لايجابا في هذه القضية اجتماع  
 المتناقضين في موضوع واحد لا يجوز وزعم ايضا ان عدم اوجبه لا حاجة الى ما يربطه بالموضوع بل هو ما  
 اذا جازى الموضوعات سواء واذا كان عدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع في  
 ذاته فكيف يكون له نسبة سلبية واختصر من الحق في الدواني على ما قال اولابا من البين انه اذا اعتبر سالبة  
 لم يكن المحمول هو عدمه اذ ليس معناها سلبا او عدم على ان لزوم اجتماع المتناقضين في عدم الخارج هو وكذا  
 في عدم الذي بل في عدم السطوح ايضا واقبله بغير الملح او كانت القضية ممكنة بمعنى كذا ان يكون هذه  
 القضية موجبة في نفسها والاراد عدم هو الخارج في لا متناقض بين الثبوت والانتفاء والاطروحة الخارجى ويجوز  
 ان يكون المراد عدم الذي ويكون الانتفاء بالانتفاء في وقت معين لاني جميع الاوقات او يكون الانتفاء  
 بالانتفاء لا مكان لا بالتحمل وهاذا ان يكون هذه القضية موجبة ممكنة غير متغيرة بالمتغيرة والانتفاء او بالانتفاء  
 الانتفاء وعلى ما قال ثانيا بان الخطر في تناقضه بالمتناقضتين سلبا لشيء عن نفسه وانتفاء في نفسه كسلب لا يصح  
 التحليل الاول بالثاني ان يقال هو معلوم محض نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك باحقيقة قول بان  
 المحمول ليس هو عدم بل نفس الموضوع والعدم رابطا للمال الى ان عدم ليس محمولا البتة فلا يتم التفريق  
 وهو بيان كون النسبة سلبية على تقدير كون عدم محمولا مع انه خلاف البديهة فاننا نعلم برهنة ان اى مفهوم  
 نسب الى مفهوم آخر فلا عقل ان يحكم بينها بسلب ويجاب وعدم من المفهومات فاذا قلنا ليس الى مفهوم آخر جاز  
 الحكم بسلبه عنه او ايجابه وقد شنع عليه صاحب الاقضية المبدية تشنيعا بليغا حيث قال ثم ما اشد سخافة ما يتوهم ان  
 عدم اذا افترق في غير المحمول كقولنا زيد معدوم لا يشهور العقد الا سوجب مفاده ثبوت للموضوع وان لو اعتبر سالبا

كان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود والوارج السلب الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع  
 عن نفسه وهو ليس معنى العدم بل هو معنى غيره ويصح تعليقه بان يقال هو سلبا عن نفسه لانه معدوم في  
 نفسه اقلت قد تحققت ان معنى العدم هو سلب الشيء في ذاته وانتفاءه في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه  
 فان كان من غير الراهية لكونه معنى زيدا معدوم هو انتفاءه في نفسه وهو سلب الوجود عنه انتفاءه لشيء يكون من جبات الوجود  
 لكونه ليس من جبات الوجود او من جبات الوجود لكونه انتفاءه في نفسه وهو سلب الوجود عنه انتفاءه لشيء يكون من جبات الوجود  
 عن نفسه من ان انتفاءه في شيء انتفاءه لشيء يكون من جبات الوجود لكونه انتفاءه في نفسه وهو سلب الوجود عنه انتفاءه لشيء يكون من جبات الوجود  
 لشيء انتفاءه في شيء انتفاءه لشيء يكون من جبات الوجود لكونه انتفاءه في نفسه وهو سلب الوجود عنه انتفاءه لشيء يكون من جبات الوجود  
 لا سلبه فهم اعلم ان انتفاءه في شيء انتفاءه لشيء يكون من جبات الوجود لكونه انتفاءه في نفسه وهو سلب الوجود عنه انتفاءه لشيء يكون من جبات الوجود  
 وان يرد المسبب ترجع الى سلب الشيء عن نفسه كما فهمه بل يفرضه ان المسبب لا يكون يحتمل العلم فهو  
 ضرورة ان القضية التي يكون محمولها العدم اما ان تكون في النسبة ما هو في النسبة او لا تكون كلاهما  
 وعلى الاول لا يتخلو اما ان تكون تلك النسبة ايجابا او سلبا على الاول فانه القضية موجبة معدومة اذا كانت  
 الموضوع بحيث لا يصح عنه انتزاع مبدء المحمول اعني العدم فان كان مبدء المحمول ما ليس انتزاعا عن ذات الموضوع  
 كانت القضية صادقة والاكاذيب كاذبة فلا يكون معدوما في هذه القضية لمسببها نفس الذات في الواقع فضرورة  
 ان صدق الربط الايجابي لا يترتب تحقيق الموضوع وعلى الثاني لا يعني ان النسبة الوجودية ايجابية سلب المحمول عن  
 الموضوع فالحمول لا يتخلو اما ان يكون هو المعدوم فيكون مفاده في القضية سلب العدم عن الموضوع فيكون  
 القضية في الحقيقة زيد ليس معدوما ونفاد التمسك او يكون هو المعدوم الوجود فيكون معنى زيد معدوم زيد ليس  
 موجودا فلا يكون المحمول هو المعدوم مع ان الكلام على التمسك يكون المحمول هو المعدوم او يكون هو نفس الموضوع  
 فيكون معنى زيد معدوم زيد ليس زيدا وظاهر ان هذا ليس معنى العدم وهذا ظاهر ان ما قال صاحب الفقيه المبين مما  
 لا علاقة له بكلام المحقق الرواني فضلا عن ان يكون ايرادا عليه ثم انه قال هو القائل بعيد الكلام الذي لم يفتك  
 عنه ومن حيث ما تعرفت فاحكم ان كل عقلا جلي من حقه ان يكون فيه موضوع محمول في النسبة بينهما وما لا علاقة  
 والتكذيب اي محققا لصالح السامعين للتصديق والتكذيب فان التمسك انما يكون عقدا باعتبار تلك النسبة  
 ازهاها يرتبط المحمول بالموضوع ويهيئ المركب منها عقدا بالفعل جهلا بالتصديق والتكذيب ويصليح متعلقا لما هو  
 التصديق ايجابا او سلبا انتهى ولا ريب ان قولنا زيد معدوم قضية وطر فانه العقد زيد معدوم فالنسبة ككيفية

جنبها الايجازية فكانت القضية موجبة فكيف يكون من سوانه لا الهية البسيطة او سلبية فابن الدال على تلك  
 النسبة السلبية وايضا على تقدير كون النسبة سلبية يكون مقادير سلب المحمول اعني المعارض من زيد ونحوه  
 المتقدرون ونحوه لا يقدرون ان يكونا زيدا معدوم سالبية الهية البسيطة كما زعمه صاحب الاقنى المبدئين بوجاهة المعبر  
 للمحقق الدواني لكونه تنكسه المستوي وهو قولنا المعدوم زيد الهية سالبية والتزم كون هذا العكس سالبية او انكسار  
 ان السالبة الدواني زيدا معدوم لا تنكس ولا يمكن عكسها المستوي خروج عن الفطرة الانسانية والافعال مع ان  
 التمسك به يجعل السالبة آفة فني غاية المخافة لان المشتبة المنكرين لجعل البسيطة ذهبوا الى كون الوجود صفة  
 زائدة فارادة للهية وليس مصدر الوجود عندهم نفس الهية المتقدمة فالعدم عندهم ليس عبارة عن سلب نفس  
 الذات فغاية ما في الارباب ان الارباب اي سارح صفة الوجود عندهم مستلزم لسلب نفس الذات فافهم وانما  
 ما قال استغناء الارباب عن المقادير بالشارح القبول فخصامة ان القضية التي محمولها العام موجبة بحسب الكيفية وسالبة  
 بحسب الحكمي فاشبهه بالنول يكونها موجبة بحسب الحكمي ويكونها سالبة بحسب الحكمي محتملة فزيد معدوم وزيد  
 ليس بوجوده ومقتضى ان بحسب الحكمي محتملة وتغاير ان بحسب الحكمي وهذا المحال من العجائب فان القضية الموجبة  
 لا تكون محال من وجوه كثيرة منها ما بالمحمول والقضية سالبة تكون حالية عن سلب محض وانما السالبة عن  
 صفة فها وجوده صفة فزيد معدوم ان كانت موجبة بحسب الحكمي كان الحكمي عنه لها ذات زائدة بل تكون في السالبة  
 بالمعدوم هية فان كان التزاع العدم منها صدقت القضية والاكتسبت وان كانت سالبة كانت حالية عن سلب محض  
 ولا ينفك عنه صفة فها نفي وجوده المصنوع وزيد ليس بوجوده قطعا فالقول بانها محتملة بحسب الحكمي محتملة وتغايرها  
 بحسب الحكمي ايجازا بوسيلتي غاية السقوط والخفاقة وقال من كون زيد موجودا مستحلا على الوجود والربط  
 ببعض النسبة الدواني انجزت فقياسا ان المصدر المعاصر للمحقق الدواني قد توهم انه ليس في الهية البسيطة  
 الوجود والعدم بالهية وانما فيه النسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين وهي الاتحاد والملاحظة بين المصنوع  
 المحمول والملاحظة بالاعتناء في الهية البسيطة دون الهية الحركة الا ترى ان التزم لا يقدرون ان الهية البسيطة  
 البسيطة وليقولون زيد مستحيل ولا يثبت وليقولون في الحركة زيد مستحيل مستحيل فافهم ان  
 ورده المحقق الدواني بان لا يشك من له وجهان صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالانحياز به سلب  
 لا يقدرون من رابطة منهما اذ لا بد بعد لقوم بها من تصور النسبة الحكمية واذ كان وقوعها اولاد ففهم ان  
 ان النسبة الواقعة وليست الواقعة على اختلاف ارا القدام والمتأخرين والتفارقة بين مفهوم في

هذا الحكم ما يشهد به الفطرة السليمة بفساده ولهذا صحح الشيخ وغيره من القادريين بان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء هي  
 النسبة الالهية والاسمية والمناخرون بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بنا على اعتبارهم النسبة التي هي  
 معدد الحكم بغيرهم فقل لي اذ تصورت زيد او مفهوم الوجود اكني زمان ان تصور ان في حصول الثمة يت من غير ما تملكه  
 النسبة بينهما فاما بعد ان يقول الحكم زيد يست وزيديست بدون ذكر الرابطة لا يفيض اصلا كيمت وجامم الذكر لا يدل على  
 الانفصال على انهم يقولون زيد موجود است وموجود ليست وفي الثلثة العربية وغيره من اللغات التي شعرنا بها لا يفرق  
 بين الوجود وغيره فراجع ان احتمالي لا تقتض من الاطلاقات العرفية ومن البتة امثال في ان يكون الوجود  
 فقدر ضمني ان يكون ان يكون لا ناظرين ولا يجرى في الغابرين واجاب عنه معا صره بانه لا نزاع لانه في كل قضية  
 لا بد فيها من النسبة الحكمية انما هي بين بين وهي الاتحاد والملا حظ بين الموضوع والمحمول باننا بل الحكم  
 في ان الالهية المركبة لا يكتفي فيها النسبة الحكمية بل لا بد ان ينتم اليها الوجود او العدم وجعل كلاهما ثارا لاجابة بين  
 موضوعها ومحمولها فتركب الرابطة فيها سميت مركبة وذليق المحقق الدواني بان الاتحاد لم يعتبر منه ثبوت او رفع لا يفيق  
 ه الاذعان سوار كان بين الموضوع والمحمول الذي هو الوجود او بنية وبين محمول آخر فان الاذعان انما يتحقق بان  
 والسبب الا الاتحاد والمتمثل كليهما وذلك ظاهر جدا فاما لا نقدر على ان ندعم بقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين  
 على الاذعان بوجوه من غير اعتبار الوجود بينهما او كما ان الحكم في الالهية المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او  
 سلبه كالحكم في الالهية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه من يحكم وجدانه بالفرق فمفهوم وجدانه و  
 فساد لا يخفى على من صح وجدانه وهذا الكلام في غاية التحقيق والتمتة وبهذه الظاهر خافنا زعم الصمد الشيرازي صاحب  
 الاسفار في كتبه ان مفهوم الوجود بنفسه مرتبط بالموضوع دون حاجته الى رابطة اخرى غير بان هذا المفهوم كان  
 مستقلا لا يكون رابطة وان كان رابطة لا يكون محمولا لوقد افيد وجوده لا بطلان بين الرايين وهو ان قولنا  
 الحكم بوجوه بنية بسيطة متعكدة الى بنية مركبة وهي قولنا الوجود كاتيب فهدو الثغنية التي هي عكس الالهية بسيطة  
 اما مشتقا على النسبة التامة الخيرية فلا يكون العكس عبارة عن مجرد تبديل طرفي القضية مع جهات الكيف او غير مشتقة  
 عليها فيبطل القول باشتغال الالهيات المركبة كلها على نسبة التامة الخيرية والبيضا الكلمات الوجودية زواياها  
 وانها مجردا بتدل على النسبة الرابطة وتدل على الزمان كما هو المحقق عندكم ويشهد به الوجود ان الاله فلفظا  
 كان في قولنا زيد كان موجودا اذ والو على النسبة الرابطة فيبطل القول بعدم اشتغال الالهيات البسيطة على نسبة  
 الرابطة او غير ذلك عليها وهو خلاف الاجماع والبدية فافهم ولا تنهضت في له سوار كان النسبة اذ تمام الفهم

في ان البهية البسيطة عبارة عن قضية التي يكون محمولها الوجود والبهية المركبة عبارة عن القضية التي يكون محمولها  
 ما سوى الوجود وسائر كان نفس الموضوع او ذاتها او صفة زائدة عليه سواء كانت منفردة على الوجود او لا وقولهم  
 يكون اهل المركب متوخا عن مطلب بل بسيط ليس كليا وقد قال الشيخ في الفصل الخامس من اولى برهان  
 الشقار اما المطالب بحسب ما يستلج اليه منها فانها بالقسمة الاولى ثلثة اقسام وبالقسم الثانية قسمته اما بالقسم  
 الاولى فمطلب بل ومطلب لم ومطلب ما على قسمين احدهما الذي يطلب بمعنى الاسم كقولنا انما يطلب  
 وما الضمير والتالذ يطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة وما المكان ومطلب بل على قسمين احدهما بسيط و  
 به مطلب بل الثاني موجود على الاطلاق او ليس بموجود على الاطلاق والآخر مركب وهو مطلب بل الشيء موجود  
 كذا ان ليس بموجود وكذا فيكون الموجود والعلية لا محذور لا مثل قولك بل الانسان موجود وهو انما ليس بموجود وجودا  
 ففقر جمل القضية التي المحمول فيها ذاتي من البهيات المركبة فمروهم بوجود الشيء على صفة غير الوجود اعلم من شئ  
 وذاتياته وصفاته سواء كانت سابقة على الوجود او لا وما قال بعض الشراح المراد بالصفة التي هي غير الوجود  
 اما اعلم من ان يكون سابقا على وجوده كقوله البهية وتميزها وامكانها او سبقها به كالقيام والقعود فيلزم تأخر اهل  
 البهية عن المركبة او صفة متاخمة فيلزم ان يكون الطالب لا مكان داخل تحت البسيط وهو كما ترى ليس  
 بشيء اذ لا يثبت في تأخر بعض البهيات البسيطة عن بعض البهيات المركبة والقول بكون النظر الذي هو  
 عبارة عن نفس البهية من حيث ذاتها البهية بل وجودها محال لا محذور اصلها واجب منه غير التميز الذي هو سابق  
 للوجود ومن حيث ذاتها البهية التي وجب وجودها قبلها بغيرها فمما لا شك الا بما يقتضيه استعمال الاذان ولا ريب فيها  
 ثم كما اجدر فيكون لا بد من شيء ان لا يميل اذ قد عرفت فيما سبق ان كان المراد من شيء ان لا يميل في فصل احدى  
 المرتبتين من الاخرى وسبق السابقة منها بان تحقيق ان مرتبة النظر هي مرتبة المصداق الحكمي عنه الذي هو  
 ومرتبة الوجود ومرتبة الحكمية الازمنية والاولى سابقة على الثانية مسبقا اليه على ان كان لا يميل في حقيقة  
 الاحكام المختلفة حتى لا يميز بين انما الحكمي عنه الذي هو الحكمية الازمنية فذلك حتى كذا مبطل البهية البسيطة  
 الحقيقية لكونه ناشيا من علم الحكمي في حكمية فهو قطيع لثبوت الاحكام المتقدمة وان كان المراد ان شيء ان  
 لا يميل في فصل احد المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منها بان يبين ان في الواقع مرتبتين يعني عن احدهما  
 بالبهية البسيطة الحقيقية وعن الاخرى بالبهية البسيطة المشهورة وان الاولى سابقة على الاخرى فهو باطل  
 قطعا كيف وليس البهية مع قطع النظر عن حكمية الزمن مرتبتان احدهما مرتبة النظر والاخرى مرتبة الوجود



واما المصطلح بالفتح فلا يكون الانتساب اليه كونه غير مستقل بالمعنوية ولا ريب ان تلك الثبوتات منتزعة  
 من الاشياء المعنوية منتزعة فكيف يوجب السلسلة الى غير النهاية وفيه كلام اما اولها فلا يترجم ان غير مستقل  
 بالمعنوية لا يمكن ان يصير مستقلا اصلا وسيجي نقل كلامه انشأ الله تعالى واما ثانيا فلا يترجم من انتزاع الحكم  
 بالثبوت عدم الثبوت في نفس الامر فالشيء الرابطي الغير مستقل وان لم يصحح لان الحكم عليه لكنه صالح للثبوت في  
 الواقع فاذا قلنا الانسان كاتب فالثبوت الرابطي ثابت في الواقع فتكون القضية موجبة موضوعه هذا الثبوت  
 وهو ثبوت انهم ثبوت الثبوت ولا يخفى ان هذا الثبوت ثابت ايضا فيلزم بالترجم فان قيل يجوز ان  
 تكون هذه الثبوتات غير مرتبة يقال هذا لا يجدي نقلا لان التلزم وجود هذه الثبوتات في الخارج لان قولنا  
 الانسان كاتب مثلاً قضية خارجية فلا بد من ثبوت ثبوت الكتابة في الخارج والا لزم كذب فعل الثبوت في الخارج  
 ولا خلاص الا بان يقال ان الضروري ثبوت المثبت له في الخارج سواء كان بنفسه او بمنشأ انتزاعه والربط بالاشياء  
 انتساب بمعنى ثبوت المثبت له سواء كان بنفسه او بمنشأ انتزاعه وهذه الثبوتات وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها  
 موجودة بمنشأ انتزاعها لان الموضوع موجود في الخارج بحيث يصح انتزاع ثبوت الكتابة عنه وهكذا فخال هذا  
 قوله لا نقول بوجوب المحمول انه قال في الحاشية قال معلم الحكمة اليمانية المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه  
 يكون له موضوع كما للاعراض بل انه لا يوجب نفسه وانما له ثبوت الموضوع وجوده في نفسه هو انه موجود في موضوعه  
 فرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه وبين قولنا وجوده في نفسه هو ان موجوده لموضوعه انما هو  
 الاول انه موجود في نفسه كونه لا غير كالأعراض ولولا الثاني ان ليس له وجود في نفسه بل هو وجوده لموضوعه  
 بالجملة هو الانتزاع وبين الموضوع والمحمول فليس له بما هو محمول وجود الا وجود الموضوع الانتزاعه مرجع موضوعه وهو ثابت  
 وهذا هو الاعتقاد الحسن الذي هو عليه في قوله تعالى هو فوقكم فكذلك انت واثبتوا وعرضوا عليه بعض المحصيلين من نظار هذا المثل شرح  
 المحققين بان هذا كلامه على ان المحمول لا يكون له وجود في نفسه ولم يبين وجهه وان قيل انه اذا كان له وجود  
 في نفسه هو وجوده لموضوعه لم يكن وجوده في نفسه متوالت وجود الموضوع يقال اثبات الوجود الرابطي للمحمول يدل على حقائق  
 ثابتة له انتزاعا من موضوعه ولا يتصور اتحاد الوجود بينهما في الحقيقة والاتحاد المجازي في صورته ان يكون المحمول وجوده  
 في نفسه ايضاً ولا يرد على ما معنى اتحاد الوجود بينهما العارض والاعتقاد فيه حقيقة متعارفة لذاتين  
 كغير متوالت ولولا هذا الاتحاد بالعرض كما هو جازم في ظاهره ليس الا المحمول او الانتزاع وهو مشترك بين الثبوتات  
 والاعراض فالحق ان مناط الحمل في المعارض على المحمول واما خصوص الموطاة او الاشتقاق فانها عن

المحمول فان كان يقال ان الموضوع هو كان يكون متعلقا او اني حكمه محل للملاحظة والافعال المتعلقات واجاب عن بعض الناس بان وجود  
 الشئ للشيء يعني الوجود الرباطي الطابق عند فهم علمي معين احدهما وجود الشئ في نفسه بان يكون متعلقا بغيره لكون الشئ ناشئا عن الذات في نفسه  
 المتكافئة فالوجود الرباطي لمعنى الاول حقيقة وجوده في نفسه هو وجوده لغيره يعني ان وجوده في نفسه له نسبة الى موضوع وهو المتعلق انما يتحقق اذا كان له  
 شئ وجوده متعلق بوجود موضوعه ويكون هذا الشئ بنفس ذاته متعلقا باخر كما نعت بالنسبة الى المنعوت فهذا الوجود  
 انما يكون للمبادي القائمة بالموضوعات فان لها وجودا متعلقا بما يمكن انسابها الى صفات تلك المبادي  
 واما الامور المحولة فليس لها وجود متعلق بوجود موضوعاتها لان محل اتحاد المتنازعين في المحاط في نفس الامر ليس  
 هناك في نفس الامر وجود ان يكون احدهما للمحمول والآخر للموضوع حتى يمكن عرض النسبة له وباجملة الوجود  
 الرباطي بهذا المعنى انما هو وجوده لنفسه الغية وهذا انه يصح اذا تعدد وجوده لنفسه والمنسوب اليه واولا لا يتصور فيها  
 يكون فيه محل للملاحظة ومناط للاتحاد وليس على مجرد الانشراح او الانضمام بل على انشراح شئ معين بهما ونحوها  
 عما ينتزع عنه فوجوده هذا المنتزع هو وجود المنتزع عنه لانه هو واما اذا كان الانشراح انتزاع شئ على صفة متع  
 المنتزع عنه فوجوده لانه لا يكون نفس وجود موضوعه فيمكن انساب هذا الوجود وبما انه لا انتزاع في الشئ  
 بخلافه الصفات المحولة فان وجوداتها بما انها لها هي نفس وجودات موضوعاتها لانها هي هذا الكلام ولا يخفى  
 دقة ومثانته الا انه يمكن ان يقال المبادي والمشتقات كلها انتزاعية ومناطها هي المبادي الانضمامية  
 فوجودها في نفسها هو وجودها لمحاها فتعريف المبادي الانضمامية مع وجودها هو بعينه متعارضة وجود الانشراح  
 مع وجودها لانه قد يتجدد وجود المبدء والمحل اعتبارا في بعض الملاحظات وهو مناط المحل في بعض الانشراح  
 كما مشتقات وهو معنى اتحاد وجودها ومعنى المحل العرضي كما ان المبدء عند المحقق الدواني مشتق ومحمول بالاعتبار  
 فتأمل بدقة النظر في الوجود الرباطي انه قال في الحاشية اى حصول الصفة وتحقيقها في الموصوف سواء  
 كان هذا الحصول ما ينتزع من حال الصفة في نفسها في طرف الاتصاف كما في الاعراض العينية او من حال  
 الموصوف بان يكون الموصوف موجودا في طرفه على حال يصح بالنظر اليه انتزاع الصفة عنه وهو في سائر الاوصاف  
 التي يقصد تخصيصها للموصوف على خلاف امر الوجود لانه يغير الاتصاف بتخصيص ذات الموصوف وليس لانه  
 حال الموصوف به يصح انتزاعه عنه هذا حقيقة المعلم الاول للحكمة الجمانية انتهت اعلم انه قد زعم صاحب الطبقات لمبين  
 ان الاتصاف بالية بالوجود انتزاعي وهي اذ لا يتميز الوجود وعن المية في طرفه وليس اعين خصوص حال بل يصح انتزاع  
 عنها بل هناك خلط بحت والاتصاف ليس تدعى التميز في طرفه بين الموصوف والصفة وقد قلده الشارح



كما هو ديدنه ولا يخفى على المتأمل ان القول بأنه ليس في العين خصوص حال زائد على المهيئة لاحتمالها بغير ضرورة  
 بها يصح انتزاع الوجود عن المهيئة مسلمة فصح انتزاع الوجود الخارجى نفس المهيئة لا امر زائد عليها يقوم بها  
 انما هو انتزاعها لكن لا يلزم منه ان لا يكون مصحح انتزاع الوجود ومنتزاعه ومطابق الحكم به امرًا غير متناهي  
 ان يكون مصحح انتزاعه خصوص الوجود الذاتى حتى يكون الاتصاف به انتزاعيا ذهنيا ضرورية ان يصح  
 انتزاع الوجود الخارجى ومصادق الاتصاف به نفس المهيئة ولا بد من ملاحظة الذهن فيه لا لا والقول  
 بان هناك خطأ بينهما لا معنى له الا لان في الخارج ليس النفس المهيئة ونزاهتها لمصحح انتزاع الوجود الخارجى  
 عنها واما القول بان الاتصاف يستدعى التمييز بين الموضوعات والصفة في ظرفه ففى الاتصاف لا انتزاع  
 مسلم وفى الاتصاف الانتزاعى غير مسلم بل باطل والالم بين الاتصاف انتزاعيا كما لا يخفى على المتأمل  
 قوله وهو من خواص المهيئة المركبة آء اعلم ان المشهور ان الوجود الربطى يطلق على معينين الاله نسبة التنا  
 اذ كونه والثانى وجود الشيء فى نفسه ولكن على ان يكون في محله فالوجود الربطى بهذا المعنى وجود مستقل  
 فلهذا مع اضافة لاختصاصه الى متعلق ما به الوجود وجود له كونه من الخلق الناقصة فهو مستقل فى نفسه قد  
 عرض له معنى غير مستقل هو انه فى الغير والغير والوجود قد يفيض موضوعه فيسمى العرض كما يقال البياض  
 مثلاً ما عرض وموجود الجسم وقد يفيض به متعلق موضوعه فيسمى الاتصاف كما يقال احبسم متصف بالبياض موجود  
 له البياض ففقد العلة فى الالوان المركبة الموضوع الثاقم به صفة ولها وجود فى نفسها منتسب الى موضوع الصفة  
 لا ففقدنا الناقصة ذلك ففى مصاديق الالوان المركبة وجودا رابطيا بخلاف الالوان البسيطة اذ منها لم يفتقد  
 فيها ثبوت الموضوع فى نفسه لان وجود الشيء هو نفسه موجودية وليس وجوده وجودا رابطيا فى الموضوع بل  
 وجود الموضوع فليس له ثبوت للغير ولو يرد ما قال الشيخ فى التباينة وجود الاعراض فى نفسها وجودا  
 لموضوعاتها سوى ان العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفا لها كما جازها الى الوجود حتى يكون وجودا مستقلا  
 الوجود وعن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان  
 الوجود وجودا كما يكون للبياض وجودا بل معنى ان وجوده فى نفسه هو نفس وجود موضوعه واعتراض عليه  
 بعض اعلام قد بانهم ان ارادوا باشتغال الالوان المركبة على الوجود الربطى ان الوجود الربطى بالتفسير  
 المأثور وجوده فى مصاديق الالوان المركبة فظاهر انه ليس كذلك لان الوجود بمعنى انتزاعى وان ارادوا  
 ان مصاديق الالوان المركبة صالحة لانتزاع الوجود الربطى فظاهر انه لا يصح انتزاع الوجود الخارجى من

مصاديق الهيئات المركبة التي مبادى محمولاتها انتزاعية فلما يصح ان يقال الوجود الخارج للفوقية في نفسها  
هو وجودها في موضوعها اذ ليس للفوقية وجود كما قلتم في الوجود وان ارادوا الوجود الاشم سواركان بنفسه  
او بانشائه فسلم ان مصاديق الهيئات المركبة مشتملة عليه فنعني انها مصححة لانتزاع هذا الوجود ولكن مصاديق  
الهيئات البسيطة ايضا كذلك لان الوجود من الكليات المتكررة فكما ان الوجود الفوقية في نفسها هو وجوده  
في الموضوع كونه مصححا لانتزاعها كذلك وجود الوجود في نفسه هو وجوده في موضوعه كونه مصححا لانتزاعه ثم قال  
تحقيق المقام ان المقترن الوجود الذي به الوجودية الذي هو منشأ الارادة هو الوجود حقيقة وفيه احتمالا ان  
الاول انه نفس الهيئة المتقررة والثاني انه امر زائد فعلى الاول الفرق ان مصاديق الهيئات البسيطة  
الهيئة المتقررة بخلاف مصاديق الهيئات المركبة فان المصاديق هناك المذموم مع صفة انضمامية او انتزاعية  
فمصاديقها بسيطة ومصاديق المركبة مركبة في الصفة كونه حقيقة تابعة منتسبة بنفسها الى الموضوع فهي وجود في  
نفسه باعتبار وجوده الباطني باعتبار انها منتسبة الى الموضوع وعلى الثاني الفرق ان مصاديق الهيئات  
البسيطة الموضوع مع امر به الوجودية ومصاديق الهيئات المركبة الموضوع والصفة مع امر به الوجودية الصفة  
للموضوعات وبذلك الامر وجود الصفة في نفسها اذ به موجودية الصفة وهو بعينه منتسب الى الموضوع فانه كما انه بالوجود  
كذلك ماله الانتساب وليس في مصاديق الهيئات البسيطة سوى وجود الموضوع الذي هو بغير الصفة وفي  
المركبة وجود آخر له الوجود ومثاله ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه فان موجودية الوجود بنفسه موجود  
سائر الاستصحاب بالوجود وقال ايضا ان مصاديق الهيئات البسيطة نفس ذات الموضوع فليس هناك وصف قائم  
بشيء عنه بخلاف الهيئات المركبة وليس للوجود الذي به الوجودية قيا بالهيئة الموجودة والحكي عنه في القضية  
مطلقة كون الموضوع بسبب نفس الامر أي غير متميزا عن الموضوع بحيث يصح انتزاع نسبة عنه بحيث يحكي عنه عن  
حال الواقعي وهذا قد يكون نفس فقر الموضوع وقد يكون لقدره بحيث يصح انتزاع الصفة او بحيث يتفهم اليه  
الصفة والصفة تنوع في فقر الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكما عنه التفرع وصف زائد ولا يلزم ان  
ليس للوجودية المصدرية قيا بالهيئة اصل كما نعلم المصدر المعاصر المحقق الدواني لان هذا مسكبة لا يثبت لها  
بل لها قيام بالهيئة لكن ليس موجوديتها باعتبارها كيف وهو معنى شترع بجهة فقرها مرتبة الآثار واذا اراد الحكايات  
عن قيام هذا المعنى المصدرى الانتزاعى فهو مثل الحكايات عن قيام سائر صفات الهيئات كالشمسية ونحوها فخلت  
في الهيئات المركبة ولا بد لها من وجودا بطي هذا كلامه ولا يخفى على المتأمل ان ما قال من كون مصاديق

الهية بسيطة نفس ذات الموضوع في غاية التحقيق اذ الهية بسيطة عبارة عن قضية محمولها الوجود وهي  
 حكاية عن نفس الموضوع اذ الوجود حكاية عن نفس نفس ذات الموضوع لا عن امر اذ على نفس ذاته قائم بها  
 انضماما او انتزاعا ولا انضمام للهية بالوجود اتصالا لانه ليس من حوارض الهية كما مر مرارا وما قال من كون  
 الوجود المصدر في قائما بالهية فليس بشئ اذ قد سبق ان الوجود المصدر في حكاية عن نفس الذات المتفردة  
 ومرتبته الخصوية انما هي في الذين فمفهوم الوجود الذي هو حكاية في هية ليس قائما الا بالذين لان نفس الهية  
 فلما يكون عارضا لنفس الهية في نفس الامر ونها هو مراد المصدر المعاصر للتحقق الدواني حيث قال في حكاية  
 شريح التجربة ان الوجود لا وجود له ومثلا وخارجا اما خارجا فلهذا في المذكورة في الكتب الحكمة الاثر في غيره  
 واما في ميثاقا لان زيدا مثلاً ليس موجودا با في هينا من معنى الوجود وكما انه ليس متحركا با في هينا من معنى الحركة  
 اذ معنى كلامه ان الوجود عبارة عن نفس حكاية الهية القائمة في الذين وليس بازاها ام قائم بالهية تكون  
 تلك الحكاية الهية صورة له وما قال المحقق الدواني مقترضا عليه ان الوجود وان كان انتزاعا لكنه ليس  
 انتزاعا فلهذا في نفس الامر كسائر الاشياء مثل الاضافات ونحوها والكار وجوده في الذين مكابية و  
 التسك بان زيدا مثلاً ليس موجودا با في هينا من الوجود فيقضي ان لا تكون الاعراض الموجودة في  
 الخارج موجودة في الذين ايضا فان الثوب الاسود لا يكون اسودا با في هينا من السواد على الاطلاق  
 انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في هينا فان الموجود في الذين حقيقة الوجود كما هو مذمب المحققين ليس  
 بشئ لانه ان اراد يكون الوجود انتزاعا حكاية عن نفس الهية فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود  
 امرا قائما بالهية في نفس الامر انضماما او انتزاعا كالاضافات وغيرها امور زائدة على موضوعاتها قائمة  
 بها قايما انتزاعا والوجود ليس كذلك وان اراد انه من الانتزاعات القائمة بالهيات فهو بطل وما قال في  
 العلامة انما يتيم لو كان الوجود قائما بالوجود في الواقع قايما انضماما او انتزاعا وليس الامر كذلك  
 قتال ولا تنزل قوله وقد قال المعلم الاول انه اعلم معلم شراح قد توهم ان الهية بسيطة والهية مركبة  
 فتعادلان بحسب الحكاية ايضا باعتبار نفس الهية المركبة للذين بخلاف بسيطة قال في الاقرب المبين  
 اما العلامة الاولى المركب كقولنا الفلك متحرك فغيره سبحانه احدهما الوجود والعدم الرابط او ما يروى المراهيم  
 هناك هو وجود شئ او انتزاع شئ عن شئ فيلزم للوجود نسبة الى موضوع ثم المجموع الى متعلق موضوع  
 الوجود نسبة اخرى هي النسبة الحكيمة اللازمة في جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود وكان الوجود

نسب الى المحمول ثم ينسب المجموع الى الموضوع بالنسبة الحكمية فيقال ان وجود الموضوع على صفة كذا او ذاك في  
الموجبات وفي السوالب يلحق النسبة لعدم الى ما يعتبر موضوعا ثم ينسب المجموع الى متعلق موضوع لعدم فان اعتبر  
المحمول موضوعا له نسب لعدم الى المحمول ثم المجموع الى الموضوع يسلب النسبة الحكمية الايجابية فيقال لا يوجد  
للموضوع هذا المحمول وان اعتبر موضوعا موضوعا ذلك نسب لعدم الى الموضوع ثم يسلب ذلك رابعا المحمول  
سلب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع على وصف كذا فاذا نكحنا تلك النسبتين نقطع خبر منفرد للعقد  
وهي النسبة الحكمية الرابطة بين حاشيتها الموضوع والمحمول في اجناس العقود وانواعها على الاطلاق واما  
النسبة الاخرى وهي نسبة الوجود الى المحمول او الموضوع ونسبة لعدم الى احد هاتين ليست خبرا منفردا  
بل هي متضمنة في المحمول ودلول عليها او في الموضوع فالمحمول مع تلك النسبة المتعلقة به خبر منفرد للمقرر  
او الموضوع فك فاذا نكحنا استبان ان العقد البطل لا يبيح كما انه لا يبطل فك سبب يبطل في نفسه من جهة ان  
النسبة فيها واحدة والعقد البطل المركبي كما انه مركبي فك سبب هو مركب في نفسه لتضمنه نسبتين هذا كله  
ولا يخفى على من له فطرة سليمة انا اؤارا جونا الى وجدنا لا نفهم من قولنا الفلك متحرك مثلاً الا ان مفهوم المتحرك  
قائم للفلك كما لا نفهم من قولنا الفلك موجود الا ان الوجود ثابت له فالنسبة الحكمية كائنه في الحكمية عين  
كون الفلك بحيث يثبت له الحركة في نفس الامر ولا يحتاج الى نسبة اخرى اصلا وايضا هذه النسبة المتضمنة  
معنى غير متحمل فعلى تقدير كونها خبرا من الموضوع او المحمول لا يبقى الموضوع او المحمول صالحا لان يكون سببا  
للعقبة فان الحكم عليه وكذا الحكم به لا بد وان يكون مستقلا بالمفوضية ومع قطع النظر عن هذا اذا اعتبر لعدم  
الرابطي متضمنا في المحمول في السالبة ثم نسب الى الموضوع بسلب الايجاب لا يرجح محله الى ان الموضوع  
ليس يوجد له المحمول كما توهم نعم لو اعتبر في السالبة ايضا الوجود الرابطي كما اعتبر في الموجبة ثم نسب المحمول  
مع هذا الوجود بسلب نسبة الى الموضوع لرجح الحاصل الى ما ذكره المحب من الشارح انه قد اعترض عليه  
بامثال هذه الاعتراضات في حاشية على حاشية شرح المواقف وبهذا قد امكن به من ادون ان يتبرر في  
معناه ويتناول في جنه فتأمل ولا تحفظ عشار قوله وهذا لا يخفى بالاعراض آه قال في الحاشية بل يعم  
كل ما حوّل فيه محل مفهوم ما عليه ذاتيا كان او عرضيا وجوبا كان او عديميا انتزاعيا كان او نفسانيا  
على فلات امر الليات البسيطة فان المقصود فيها التصديق بنفس خبر الموضوع ووجهه ورتبه في نفسه  
في طرف ما انتبهت انت تعلم انه اذا كان المقصود في الليات البسيطة التصديق بنفس خبر الموضوع

وصار الوجود حكاية عن نفس فانه المجهول جلاً بسيطاً كانت الهلية البسيطة التي يحملها الوجود وحكاية عن مرتبة  
نفس لذات وذا هو الهيل البسيط المشهورى واما الهيل البسيط الحقيقي الذي اخترعه معلم الشارح فلا يخلو اما ان  
تكون حكاية عن تلك المرتبة اى مرتبة نفس الذات المجهول جلاً بسيطاً ففى الهلية البسيطة المشهورة لا  
او تكون حكاية عن مرتبة اخرى فلا بد من بيان تلك المرتبة او ليس حكاية عن شئ فلا يكون مطلباً مقصداً بقية  
عن ان يكون مطلباً بل قتال ولا تكون من المخبطين قوله ففكر فيه قال فى الحاشية اشارة الى ما يروى عليه  
كاسم ياتى فى اوائل التصديقات قلنا من الاستناد مصداق قوله قيل عليه انتهت محصل ايرادها  
الشارح على صاحبها لافنى الميتين ان المحمول فى الهلى البسيط وكذلك فى الهلى المركب مفهوم من غير اعتبار مرتبة  
فيه وليس فى العقد اى عقد كان غير نسبة الحكمية الرباعية اذ لا يفهم من قولنا الموضوع محمول الاستبصار وانما  
ويجوز عنها ثبوت المحمول اى محمول كان وهذا الثبوت كما ينسب الى مفهوم الكاتبة مثلاً ينسب الى مفهوم الوجود  
باعتبار التمييز التام ففصل عن مفاد العقد من غير فرق ولو لم يمتز به النسبة يلزم اسقاط اصل الثبوت عن الكاتبة  
قافهم فخر له لم يطلب العلم آه اعلم ان مطلب لم يطلب به علته الشئ فقد تكون بحسب القول وهو الذى يطلب  
به الحد الاوسط الموجب للجزم صدق القول فى القياس المنتج لذلك القول كقولك لما كان العالم حادثاً  
فيقتال كونه ممكناً وكل ممكن حادث فالعالم حادث وقد يكون بحسب الامر نفسه وهو ما يطلب علته وجود شئ  
فى نفسه اعم من وجوده مطلقاً ومن وجوده على حال من الاحوال كقولك لم كان المجرد عن المادة موجوداً  
ولم كان المتناطيس هذا بالحمد يد قال الشيخ فى الفصل الخامس من اولى ميران الشارح مطلب لم يطلب  
فهمين فانه لا بحسب القول وهو الذى يطلب الحد الاوسط وهو علته لا عقداً والقول والتصديقي به فى قياس  
ينتج مطلوباً واما بحسب الامر فى نفسه وهو الذى يطلب علته وجود شئ فى نفسه على ما هو عليه من وجوده مطلقاً  
او وجوده بحال قوله او بحسب من ذى العلم آه اورد عليه باننا لا نسلم ان للسؤال عن الجحش وان يصح فى جواب  
من جبرئيل ان يقال ملك بل جوابه ملك ياتى بالوحى الى الرسل وتكونك مما يفيد للسامع تشخيصه وتعيينه  
فان قيل قد ذكر السكاكى فى قوله تعالى حكاية عن فرعون فمن ربك يا موسى ان معناه بشر هوام ملك ام جنى  
يقال فما هو يظهر من جواب موسى بقوله ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فان جوابه بالواو وما فى نسخة  
بدل على ان السؤال فرعون كان عن الشخص لا عن الجحش كذا قال العلامة التذاترا فى المطول اوجب  
عنه ما ذكره جلال ان يكون جواب موسى عليه السلام لبيان انه لا مجال لثبوت له تعالى مع غيره لانه خالق كل شئ وما

فليس كشأنه شيء وبالحكمة يجوز ان يكون جوابه من باب اسلوب الحكم كانه قال مع السؤال عن الجنس فانه معلوم  
 بطائفة لان ذاته تعالى لا تدخل تحت جنس بل اللائق بجناحه تعالى ان يسأل عن صفاته الكاملة قوله كلف  
 وآتين ومتى آه قال الشيخ في برهان الشافعي مطلب الاتي والكييف والكم والايين ومتى وغير ذلك فهي راجعة  
 بوجهه الى الابل المركب فان اراد احدها ان يكثر المطلب بتعديده فليصنع الا ان المطلب التعليمي الذاتية  
 هي تلك ومن ذلك فان مطلب الباطن هذه البواقي واشد دلالة على المطلوب وانما يطلب به لغيره  
 بما يتصفه وتلك اوسع منها واعرض عما لا وان احب احدها ان يجعل مطلب ابي مشتقاً بوجهه على مطالب كسب  
 وكم وآتين وغير ذلك فليقتل فمح يكون مطلب بل ولم يطلب ان التقديري ومطلب ما واتي يطلب ان التقدير  
 قوله واجيب عنه آه حاصل الجواب ان التالى اعني قولنا كل مجهول مطلق يتبين الحكم عليه حقيقة حقيقة و  
 المحكوم عليه فيها معلوم وجرأ وان اتناج الحكم انما هو على تقدير كونه مجهولاً مطلقاً وفلان الحكم عليه في هذه المجهولات  
 هو ذات المجهول مطلقاً فيكون المجهول المطلق من حيث الذات معلوماً باعتبار كونه مجهولاً مطلقاً بحسب  
 الفرض فصحة الحكم واتناج بهذين الاعتبارين وبذا قال شارح المطالع الجواب الخامس لما ذكره المشبهة  
 ان المجهول مطلقاً وانما معلوم بالذات مجهول مطلقاً بحسب الفرض واحكم عليه وسلب الحكم عنه بالاعتبار  
 وقد بينه السيد المتفق قد باننا اذا قلنا كل مجهول مطلقاً وانما فهو كذلك انما اشك ان يحل مفهوم بالاعتبار  
 قد توجه الى افرادها المفهوم وجعله آلة للملاحظة على وجه كلي اجمالي فتكون معلومة بهذا الوجه مطلقاً وذات  
 الافراد هي ذات المجهول المطلق وانما فوجب ان يكون ذاته معلوماً باعتبار انما هو حقيقة المجهول بالاعتبار  
 وبهذا معلوم بالضرورة وان كان ذاته معلوماً باعتبار انما يكون مجهولاً مطلقاً وانما في نفس الامر بل بحسب فرض  
 النقل حيث توجه اليه بهذا المفهوم فاحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار فرقها  
 بالمجهولية الملاحظة الذاتية فان قلت اذا كان تلك الذات معلومة لمقتضى كيف يحكم عليها بالسلب الحكم واعتناء  
 مع ان المعلومية تقتضي صحة الحكم واشباهة قلت هي وان كانت معلومة لكلمة لم يلاحظوا باعتبار انما هو حقيقة  
 المعلومة بل الصفة المجهولية واعتراض عليه معاصر الحق الدواني بان الامم المتوجه اليه لا محالة مفهوم مدار  
 يكون التوجه اليه فذلك المصير المعام هناك ان كان نفس مفهوم الانسان كان هناك مفهوم واحد فهو مفهوم  
 الانسان حقاً وقبح التوجه اليه فيكون هذا المفهوم هو المتوجه اليه لا افراده متوجه اليه كما وعاد وان كان  
 سائر وسائر كان ذلك الغير مفهوم فرد الانسان او خصوصيات الافراد وعندها ابر من التوجه اليه او انما



انتمتع الحكم عليها فيكون في معنى الشرطية واور وعليه معا صراحتي الدواني بان كون الوصف مفروضاً للصدق  
 على الذوات لا يتلزم ان يكون بالفضل مضمون قضية لقطعية اخرى حتى يلزم ان يكون القضايا التي اوصفت  
 عنوانها مفروضة للصدق على ذوات موضوعاتها شرطية ولا ينافي ان يكون الحكم فيها بثبوت المحمول  
 في زمان ذلك الوصف لم لا يجوز ان تصدق وصفية حقيقية وبالحكم العقل بصدق معاني امثال تلك القضايا  
 المستفادة منها بحسب التركيب الحكمي من غير اعتبار تعليق على ان مثل التعليق الذي اعتبر فيها حتى آتت الى  
 لو اعتبر في غير ما من الحكميات آتت الى الشرطيات فالحكم بان هذه القضايا الحكمية شرطية بحسب التسمية دون غيرها  
 من الحكميات تحكم ظاهراً بل لو لم تصدق هذه القضايا بالحكمة لصدق نقلاً عنها ويلمح المحذور مثلاً لو لم يصدق قولنا  
 كل مجهول مطلقاً وانما يمتنع الحكم عليه وصفية حقيقية للصدق نقلاً عنها اعني قد لا يثبت ما هو مجهول مطلقاً وانما لا يمتنع  
 عليه الحكم حين هو مجهول مطلقاً وانما يمتنع لانه متلزم لا مكان والشرطية دون الشرطية اجاب عنه المحقق الدواني  
 بان القول بان هذه القضية في قوة الشرطية معناها انها مساوية للشرطية في الصدق فانه اذا كان انشأياً للقول  
 بحسب الفرض والاتحاد مع المحمول على تقدير العنوان يكون مساوياً للشرطية لانها لا تسمى ان هذه القضية انشأياً  
 صادقة من غير اعتبار تعليق مفهومة بل ما صرح به من ان مناط صدق هذه القضية ثبوت انشأ الحكم بحسب المجهولية  
 انما يثبت اذا كان معناه ثبوت الانشأ على تقدير المجهولية اذ لو كان معناه ثبوت الانشأ على السبب لم يكن  
 انشأ صدقاً ثبوتاً على التقدير وبالحكمة هذه القضايا في قوة الشرطية دون غيرها من الحكميات لان هذه القضايا  
 لا تصدق الا اذا كان مضمونها ثبوت المحمول للموضوع على تقدير التصانف بالعنوان ضرورية انه لا تصانف شئ  
 ما من تلك المحركات بحسب الواقع بل انما يتحقق بها على تقدير التصانف بالعنوان فقط فتكون في قوة الشرطية  
 بخلاف غيرها من القضايا التي هي موهومة لانها مستندة من محمولاتها في نفس الامر واثبت تعلم ان حصول كلامه  
 يرجع الى ان هذه القضايا غير تسمية بحسب انه لو صدق هذا المفهوم على شئ انشأ بالمجهولية المطلقة وها هو الذي  
 اختاره صاحب الفنى المبين في دفع الاشكال بالمثل هذه القضايا حيث قال بعد تقسيم القضية الى التسمية و  
 غير التسمية ومنه ان السبيل بدفع الاعتصاف في الحمل الاسمي على مفهومات المتنوعات كالتقنين منتهى  
 تركيب البارى محال بالذات والخلاء معدوم وانما لها فان للعقل ان يعتبر مفهوم التقنين ويحكم بالتقنين  
 بينهما انما يحسن ان احدهما رافع الآخر والاخر مفرغ به او انهما لا يجتمعان ولا يرفعان انما في انفسهما ان كان في اعتبار  
 او عن موضوع ما ان كان في المفردين وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق





المعدوم المطلق لا يخرج عنه بالاسباب كلام موجب صادق لا انتفاض فيه بقوله اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم  
المطلق كما في التقنيات المتعارفة اذ لا افراد لها لا خارجا ولا داخرا ولا عن طبيعتها المعدوم المطلق التقنيته الطبيعية اذ  
لا طبيعتها له بل حكم فيه على عنوان الامر باطل الذات وذلك لعنوان من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحل  
على نفسه بالحال الذاتي فهو من حيث كونه موجودا واجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق  
وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن في الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوع خبر عنه اعتد بالانتماء  
في الصدق على شئ كأنها اجتماع فيه بوجه آخر فان المعدوم والموجود وقتنا نقنان في الصدق بشرط وحدة الموضوع  
واما اذا اريد بهادها المفهوم وبالاخرى الموضوع فلما تناقض مفهوم المعدوم المطلق جازان يكون موضوعا  
للوجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لا اختلاف الحكمين وفي باب الخبر وفي هذا الحكم انهم قد اختلفوا  
متناقضان ولكن اجتماع الاسمين جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم صحة الاخبار بعدم الاخبار انما هي بالاجزاء  
ان الموضوع في هذه القضية معدوم هو بعينه فرد للموجود وما يقال من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان اصدق  
عليه هذا العنوان لا وجود له لا ياتي في كون العنوان موجودا فكما ان موجودية الموضوع هي بايجابية موجودية العلم  
فكذا اشترت الخبر عنه انما يكون نفي شيئا الخبر عنه هذا كماله وفيه ما اذا بعض الاعلام ان اول كلامه يدل على  
ان الحكم على المفهوم دون الافراد هو موجود فيخرج القضية عن حريم المحصورة ثم ادعى ان نفي الاخبار  
من حيث انه عنوان المعدوم المطلق فان اراد به نفي الاخبار لا بطل كونه عنوان افراد المعدوم المطلق فتح قد  
صار الحكم على الافراد فيتناقض اول الكلام حيث نفى الحكم على الافراد وان اراد ان الحكم فيها على المفهوم كما  
ان المحصورة في الحكم فيها على العنوان ودون الافراد وصحة الحكم بعدم صحة الاخبار باثباته ارواثة في قبولها اجاب عنها  
الاجابة المشهورة التي حكم بانها لا يسمي لا يعني من جوع واليقح يلغوا في المقامات ثم ادعى انهم انما السند من خبر  
للوجود ومعدوم بحسب مفهومه ثم تناس بعد ذلك باثباته ان الموجودية موجودة والعدم كماله كما في غاية حكم بوجوده خبر  
وهذا فاسد فان مفهوم المعدوم لا ياتي عن عروض الوجود لانه لا يلزم الاعراض لغيره فيقتضي نفي الوجود لا في  
واما ثبوت الاخبار بعدم الاخبار لمفهوم فيخرج لانه يلزم خروج صحة الاخبار وعدم من الاخبار في مجموع وامر  
في استنتاجه لانه عروض الحقيقة في ثبوتها بالجملة كلامه مختلف غاية الاختلال ولا يلزم له بطلانها في مجموع  
تحقيقه انه نال في احاسينية حاصل تحقيقه انه لا يمكن الحكم على ذات المنتج وحقيقته لانه لا حقيقة له وليس له صورة  
في العمل فهو معدوم ذرنا وخارجا فلا يحكم عليه اسما بالاشتمال وسلبا بالامكان والوجه ولا على عنوانه اذ لو كان

متحقق في الذهن فلكذلك وان كان ممكنًا فلا يحكم عليه بالامتناع ونحوه لانه من حيث انه متصور ثابت لا شيء  
 من الثابت يتحقق نعم لو لاحظنا حيث يصح عنوانها لما هو باطل الذات بحسب فرض العقل يصح عليه الحكم بالامتناع متحققًا  
 باعتبار موارد متحققه اذا الحكم الثابت للأفراد ثابت للطبيعة الصداقة ولو بالفرض والتقدير فالامتناع ثابت لذلك  
 العنوان وذلك الحكم يكون صادقًا بانتفاء الموارد قابل انتفاء العلم ان قول الشارح في الحاشية وحاصل حقيقة  
 آه بعينه عبارة المصنف في حاشي أسلم لانه زاد قوله نعم لو لاحظنا حيث يصح عنوانها لما هو باطل الذات بحسب فرض  
 العقل آه ودر خط منته وخطا اذ بهار جواب المصنف على نهج المتقدمين القائلين بان الحكموم عليه بالذات هي  
 الطبيعة ومحصل ان الحكم على مركلي والحكموم عليه انما هي الطبيعة المتصورة وكل متصور ثابت فذلك الامر  
 الكلي ثابت ثلثا يصح الحكم عليه بالامتناع ونحوه لكن اذا لاحظنا ذلك الامر الكلي باعتبار موارد متحققة يصح عليه الحكم  
 بالامتناع فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد وباجملة هذه المفهومات لها اعتبار من اعتبار  
 نفسها واعتبار سائر اتي في استحقاقها بالاطالة فبالا اعتبار الاول تصح لان الحكم عليها بالاثبات وبالاعتبار الثاني  
 ليس لها تحقق وثبت فيصيح الحكم عليها بالامتناع واما القول بان الحكم الثابت للأفراد ثابت للطبيعة الصداقة  
 عليها ولها الفرض والتقدير فانما يتأني على نهج سبب المتأخرين القائلين بان الحكم انما هو على الافراد لا على الطبيعة  
 فالشارح في بيان حاصل تقييد المصركب تن عميار فخطبه عشوا ثم ان جواب البعض ليس بشي لان الحكم - ثم  
 المتصوره ليس على العنوان بل على الظاهر ان الحكم على العنوان من حيث الانطباق على الافراد ونه القضا يا  
 ليست عنوانها متطابقة على الافراد فلا وجود لها بهذه الحقيقة وباجملة ثبوت الامتناع بالذات اما للعنوان  
 او للعنوان والاول بطر قطعًا لانه ممكن بالذات وحاصل في الذهن والثاني ايضا باطل فمعه وان ثبوت في  
 شيء يستدعي ثبوت في هذا الطرف فيلزم وجود الافراد فكيف تكون مستحيلة وبهذا ظهر سخافة لا تقال المصدر  
 الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني في حاشي شرح المطالع ان مفهوم العنوان الذي يحكم عليه هو مفهوم الجاهل  
 المطلق الذي لم يعلم انما وافراد التي ليس هي الحكم اليها وبقيت الجهل لها من غير ان يكون لنا شعور بذلك  
 السرطان جهول مطلق وانما نفقو لكم المحكوم عليه بحسب ان يكون معلوم ان ار يديه مفهوم العنوان فيفسلم لكن  
 امتناع الحكم ثابت لافراد لا لثلاثا تحقق وان ار يديه افراده فهم فانها مجهولة لنا ولا نطلع بسريان الحكم اليها  
 ولا توجه لنا اليها بل يعلم انه قال الفاضل الخوئساري في حاشي الحاشية القديمة ان في هذا المقام  
 شبهة اخرى وتقريرها بحسب ما قررنا الفاضل الخوئساري في حاشي الحاشية القديمة انا اذا فرضنا ان

لم يتصور زيدا مثلاً لا بالهكمة ولا بالوجه من وجهها العامة وإنما بان لم يجعل مفهومنا من المفهومات الشائعة آية للملاحظة  
اصلاً ثم تصور المعدوم المطلق أو المجهول المطلق على نحو ما يتصور الموضوع في القضايا المحصورة وحكم عليه بما يقتضيه  
حكمه عليه مثلاً فنقول لا شك ان زيدا قيل بهذا التصور كان مجهولاً مطلقاً في الواقع فحال هذا التصور ما باقى على  
حالته الاولى في الواقع ولا الاول بطبيعة ضرورة انه اذا كان مجهولاً مطلقاً في الواقع يكون داخل تحت هذا العنوان  
فيصير ملحوظاً بملاحظة اول وجهه ضرورة الشئ ملحوظاً بملاحظة عنوانه الا كونه فرداً لهذا العنوان في الواقع مع كون  
العنوان ملحوظاً على اطلاقه في القضايا المحصورة وكلاهما متحقق في هذا الفرض فيخرج عن المجهولية المطلقة وعلى  
الشأن نقول ان خروج عن المجهول المطلق على الفرض المذكور انما يكون بسبب الملحوظية بملاحظة العنوان  
المذكور ولا سبب لاداه ضرورة فيكون متخارفاً عن الملحوظية بملاحظة العنوان المذكور انما يتوقف على كونه فرداً  
له اذا لا يكون فرداً للشئ لا يصير بملاحظة ذلك الشئ ملحوظاً كما ان زيدا لا يصير ملحوظاً بملاحظة الفرس مثلاً بل  
بملاحظة الانسان ونحوه مما يصدق به عليه فخروجه عنه انما يتوقف على دخوله فيه فيلزم توقف الشئ على التقيده فيصير  
التقيضان واجباً عنه بتبعية مقدمته هي ان الوجه ان يحكم به بهته بان ملاحظة كل شئ بعنوان انما يتصور اذا  
كان لهذا العنوان تعيين وتخصيل بدون تلك الملاحظة مثلاً اذا تصورنا مفهوم المعلوم وجعلناه آية للملاحظة  
افراده بان تصورنا بعنوان كل معلوم لي مثلاً فلا شك انه اذا كان المراد منه كل معلوم لي بهذا العلم فلا يعقل  
ان يكون آية للملاحظة شئ ابست لان هذا المعنى تعيينه انما هو تلك الملاحظة بل لا بد ان يكون المراد منه  
كل معلوم لي بغير سوى هذا العلم وبكيفية ان تصورنا المجهول اي ما ليس بمعلوم وجعلناه آية للملاحظة افراده بان تصورنا  
بعنوان كل مجهول لي مثلاً ولا ريب انه اذا كان المراد منه ما ليس بمعلوم في هذا العلم فلا يعقل ان يصير آية  
للملاحظة شئ بل لا بد ان يكون المراد منه ما ليس بمعلوم في علم سوى هذا العلم ولينبغي ان نقول ان اريد  
بالمجهول المطلق الذي جعل مرآة لملاحظة الاشياء ما ليس بمعلوماً لا بهذا العلم ولا بغيره فلا يصح هذا المفهوم لان  
يجعل مرآة اصلاً اولاً لتعيين والتخصيل بهذا الوجه بدون هذه الملاحظة وان اريد ما ليس بمعلوماً بما سوى هذا العلم  
فيصح جعله مرآة للملاحظة الاشياء ويخرج عن المجهولية المطلقة ولا فائدة فيه فانه معلوم بهذا الوجه ولست  
بمعلوم بما سوى هذا الوجه ويد عليه ان مفهوم ما يكون حاصله بنفسه او بوجه من وجوهه سواء كان هذا الوجه شيئاً  
بهذه الملاحظة او لا سواء كان مرآة للملاحظة او لا مفهوم البته ومعيّناته بالمعلوم وما لم يكن هو حاصله بنفسه لشيء  
من وجوهه المتعينة بهذه الملاحظة او بغيره بمفهوم مناف للمفهوم الاول ومعيناته بالمجهول المطلق ويلزم

اجتماع يدين المفهومين المتماثلين في ذوات الاشياء حين تصور مفهوم الجاهل المطلق بهذا المعنى فانه ان كانت  
الاشياء باذاتية تحت هذا المفهوم هذا المفهوم صادقة عليها ووجهها وان لم تكن داخلية تحتها فهو ايضا وجه  
من وجوهها وصادقة عليها فلا يتحقق التقييدان واجاب بعض الاعلام قدامه ان اريد حين الترويض ان الاشياء  
مجهولة بذلك المعنى بالفعل او معلومة بذلك المعنى فنحن انما نراها مجهولة بالفعل غاية ما لزم ان يحصل وجه فتكون  
معلومة بذلك الوجه والاشياء في بين المجهولية بالفعل والمعلومية في حين معين وان اريد انها مجهولة بذلك المعنى  
وانما هو في وقت حصول هذا المفهوم فنقول ليست مجهولة بل هي معلومة بالفعل او في وقت حصوله فان قيل  
المفروض ان لم يحصل سوى هذا الوجه يقال هذا المفروض محال فان الجاهل بذلك المعنى فاقيد بقيد فقد حصل  
مطلقة فهي معلومة بهذا الوجه المطلق فلم يصدق عليها لم يحصل هو ولا شيء من وجوهه بل هذا المطلق وجه متعين  
وقد حصل وقد فصله اقال في بعض كتب ان الجاهل المطلق الذي فرضه ان اريد به الجاهل المطلق  
بالفعل فنقول لا استحالة لان المعلومية انما لمست بهذا الوجه حين حصوله في العقل ولا نعم ان زمان صدق  
و زمان حصوله واحد بل يجوز ان يكون صدقه سابقا على زمان حصوله ان اريد به الجاهل المطلق واسما او الجاهل  
المطلق في زمان الحصول فيها مع ان بلا معنوا لهما لان كل شيء موجودا ومعدوم يتعلق به العلم ولو بوجه في زمان  
فلا يصدق على شيء انه مجهول مطلقا وانما وكذا وقت حصول الجاهل المطلق المتعدي زمان حصول هذا الوجه يحصل  
مطلق الجاهل لان حصول المتعدي بدون حصول المطلق غير مقبول والجاهل المطلق الاعم وجه لكل شيء فانه صادقة  
عليها وقت العقل لا يولد في او وقت عدم عاقل فلا شيئا ركلها حاصله عند حصول هذا المفهوم فلا يصح لتقيده بهذا  
الحين ولو قيد لا متعدي صدقه فلا يكون عندها شيء واذا لم يكونا عنوانين شيء لا يكون الاشياء معلومة بها بل بوجه  
آخر غيرهما كالمجهول العام من الجاهل المطلق وانما او وقت حصوله فلا محذور اصلا وهذا كلام في غاية المتانة و  
الذي تقر عنه في كل هذا الشخصية هو ان زيدا مثلاً حين حصول مفهوم الجاهل المطلق مجهول مطلق بمعنى انه لا يعرف  
غاية الجاهل المطلق محل الانواع على الاشخاص لكنه لا يبين في المعلومية نعم لو كان مفهوم الجاهل المطلق محمولا عليه  
على الالوهيات العرضية الانشائية كان صدقه عليه منافيا للمعلومية فالجاهل المطلق المقابل للمعلوم هو الصحيح  
انشاء الجاهلية المطلقة عنه لا ما هو عينية واصحابه ان لا قباحت في ان يكون ما هو مفهوم الجاهل المطلق  
معلوما انما الاشكال في ان يكون ما هو مصداق الجاهل المطلق معلوما فان قيل الجاهل المطلق لا بد وان يصدق  
على نفسه فكيف يقال انه معلوم يقال لا قباحت في ان يصدق شيء على نفسه فلا ذاتيا ويصدق عليه نفسه فلا شائعا

عرضيا كما ان يخبرني بصدق على نفسه فلا دانيا ويصدق عليه تقييده فلا شائيا عرضيا فتأمل في ذلك موقوف في  
 يعني ان الانسان متى بالطبع اى طبيعة يقضى التمدن وهو اجتماعه مع بنى نوعه فهو لا يتعل بتجصيل جميع استنتاج الوجود  
 معاشه ومعاده ولا يفسر الا بالمشاركات والمعاملات وتلك المشاركات والمعاملات لا تتم بدون تعريف بعضها  
 بعضها ما في فهمهم والتعريف انما يحصل بفعل محسوس يحصل من المعرف ليجوز الاطلاع عليه وذلك اذ فعل المحسوس  
 اما الاطلاع والكتابة او الاشارة الحسية لكن الاشارة الحسية غير واقعية بالمحدومات والغائبات والمثولات  
 ما فيها من الموثقة لا تفيها الى فعل غير ضروري والكتابة ان كانت تخرج ذلك الا ان فيها الموثقة لا تفيها بها  
 ادوات لا يفسر وجودها في جميع الاوقات فلذلك اقدرهم الله تعالى على الالفاظ ليعلم منه ليرى الموثقة فيها لكونها  
 كليات للنفس الضرورية الذي يحصل بالذات مشقة وعظم الفائدة فيها لتناولها ما ذكره لوجودها عند الحاجة  
 والافضل ما ينعنه عددها بملامات الكتابة فانها ربما تفتي بعد الحاجة وتوقف عليه من لا يراى وقوة عليه قوي له من بينها  
 يفهم ان الافتقار له اعلم انهم عرفوا الدلالة اللفظية الوضعية فانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالسمعة الى ما هو  
 عالم بالوضع واحترزوا بهذا الفهم من الدلالة اللفظية الطبيعية واللفظية العقلية واراوا بالوضع وفتح ذلك  
 اللفظ في الجملة لا وضعه لمعناه لتلا يخرج النقص والالتزام وادرد عليه تارة بان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى  
 كما يتوقف على فهم اللفظ لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى فلو كان فهم المعنى لا قبل العلم بالوضع يلزم توقف كل من  
 فهم المعنى والعلم بالوضع على الآخر واجب عنه بان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق  
 للوضع وذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في الحال بل على فهمه في الزمان الماضي قال الشيخ في  
 منطق الشفاء معنى الدلالة اللفظية ان يكون اذا ارشتم في الخيال سموع ارشتم في النفس معناه فيعرف النفس  
 ان هذا السموع لهذا المفهوم فلما اوردته احس على النفس التفت الى معناه فالدلالة هي كون اللفظ بحيث كمالا  
 اوردته احس على النفس التفت الى معناه وذلك الالتفات انما هو بسبب العلم السابق للوضع وبان فهم المعنى  
 من اللفظ موقوف على العلم التصوري للوضع والمراد بالفهم هو العلم التقديري وتارة بان الفهم صفة للمعنى اوله  
 والدلالة صفة لللفظ وبان الصفتان متباينتان لا يجوز تعريف احدهما بالآخرى واجاب عنه العلامة التفت الى  
 باننا لا نسلم ان الفهم ليس صفة لللفظ فان معنى فهم المسامع المعنى من اللفظ او الفهم المعنى من اللفظ  
 بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفروضة ليعلم ان شيئاً منه حقيقة تحصل على اللفظ كما الدلالة  
 فهم المعنى من اللفظ وانها منه مركبة لا يمكن اشتقاقها منه الا بالبط مثل ان يقال اللفظ مفهم منه المعنى

الى صحة قولنا اللفظ متصف بالتفاهم المعنى منه كما ان المتصف بالدلالة واور عليه السيد المحقق قد بان فهم السامع صفة له  
 القائمة بكونها متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قوله فكذلك فهم السامع المعنى من اللفظ فيناك  
 ثمانية استظهار التفاهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخير ان صفتان للفهم فان اراد المجيب ان  
 الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعاقين صفة لللفظ فهو طاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم  
 وتعلقه صفة له فكذلك مع ان المستفاد من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون المركب فيكون جملة التعريف على خلاف  
 لما ينبغي ان ادان لتعلق الفهم بالمعنى او باللفظ صفة لللفظ فهاطل ايضاً ثم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له بكونه مفهوماً  
 من الاضافات ومن تعلقه باللفظ صفة له بكونه مفهوماً من المعنى فادعواه ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او التفاهم  
 المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيح وهذا لا يراو في غاية الاتجاه اذ ليس شئ من فهم السامع والتفاهم  
 المعنى صفة لللفظ حقيقة فضلاً عن ان يكون عين الدلالة ثم قال الا ان ياول بان القوم وان عرفوا الدلالة بها  
 ذكرها لكنهم نسألهون في ذلك اولم يفقهوا معنى مغاير لمخرج بل ما يفهم منه ما يوصف لللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى  
 واعتقدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة لللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يفهم بها وذكر في تعريفها معنى صفة  
 له ثم ان الدلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى دالة واضحة فالمقصود من قولهم فهم المعنى آه هو معنى كون  
 اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فثبت ان قولك اللفظ مفهم منه المعنى ليس في الحقيقة وصفاً لللفظ بالتفاهم المعنى منه قال  
 التفاهم المعنى صفة له سواء قيد بكونه من اللفظ او لا نعم التفاهم المعنى منه يدل على كونه بحيث يفهم منه المعنى ونحوه صفة لللفظ  
 حقيقة على قياس وصف الشيء بحال متعلقه فان قيام الاسباب لثبوت صفة له مثلاً بل يدل على هو صفة له وهو كونه بحيث  
 يكون ابوه قائماً وقد يجاب بان الدلالة اضافة وتسمية بين اللفظ والمعنى تابعة لاضافة اخرى هي الوضع علم ان هذه  
 الاضافة المعارضة لاجل الوضع اعني الدلالة اذا قيست الى اللفظ كانت مبدرو وصف له بكونه بحيث يفهم منه المعنى  
 العلم بالوضع واذا قيست الى المعنى كانت مبدرو وصف للمعنى اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى وكلا الوصفين لازم لتلك  
 الاضافة فكما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى جاز ايضاً باللازم الذي هو وصف  
 المعنى اعني التفاهم منه والتفاهم المذكور في تعريف الدلالة مضاف الى المفعول فهو مصدر يعني المفعول وصفه للمعنى فيكون  
 تعريف الدلالة باللازم بالقياس بالمعنى كما ان قولهم هي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها باللازم بالقياس  
 الى اللفظ واور عليه بان المفهومية صفة للمعنى كما ان الفاهمية صفة للسامع فاذا لم يجز تعريف الدلالة بالتفاهمية  
 لم يجز ايضاً بالتفاهمية ولعل الحق ان الدلالة ان كانت نسبة قائمة بمجموع اللفظ والمعنى فالجواب المذكور جيد وان كانت

نسبة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى كالبقرة القائمة بالاب متعلقة بالابن فاجواب ما ذكره اسمي المحقق في ان الدلالة  
حالة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى لا حالة قائمة بهما واما تعريفنا مضافا الى الفاعل او المفعول او بانتقال الازمين من  
اللفظ الى المعنى فمن المسامحات التي لا تليق بالمقصود اذ لا ريب في ان الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم والانتقال  
ولا في ان ذلك الفهم والانتقال من اللفظ انما هو بسبب حالة فيه فكانه قيل هي حالة لللفظ بسببها يفهم المعنى منه  
او ينقل منه اليه انما لنا نحو انبينا على ان المقصود من تلك الحالة انما هو الفهم والانتقال فكانها يوقى ان قيل  
انها موضوعة للمام الذي آله العلم انه قد ذهب الشيخان ابو نصر و ابو علي ومن تابعهما الى ان ما سوى العلم ليس معلوما  
بالذات فذهبوا الى ان الالفاظ موضوعة بازار العلوم هي الصورة العقلية لا الامر الخارجي لان كثيرا ما نذكر كشيء  
لا نحقق لها في الخارج وذهب بعضهم الى انه الامر الخارجي نظرا الى ان الصورة العقلية مرادة لملاحظة الامر الخارجي و  
قال بعضهم ان اختلاف في ان الالفاظ موضوعة للصورة الذهنية والامر الخارجي فرع على هذا الخلاف اذ لا نزاع  
في ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات فمن ذهب الى ان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي جعل الالفاظ  
موضوعة بازاره ومن ذهب الى ان المعلوم بالذات هي الصورة الذهنية جعلها موضوعة بازار الصور الذهنية  
وقال المحقق الرواني لا يملك من له وجود ان سليم انما اذا سمعنا لفظ الانسان مثلا تلتفت الى تلك المهيئة الموضوعية  
من غير ملاحظة كونها موجودة في الذهن او في الخارج فاللفظ موضوع لنفس المهيئة لا باعتبار الوجود الذي  
هو بهذا الاعتبار علم ولا باعتبار وجوده الخارجي فليس لللفظ موضوعا الذهنية لكن لما رواه ان الالفاظ باللفظ دائمة  
مع الصور الذهنية العقلية تهتمل بتبديلهما حتى اذا اعتقدنا شئ المرئي من بعيد انما اطلقنا عليه لا انسان واذا  
اعتقدناه فرسا اطلقنا عليه الفرس وان لم يكن في الواقع كذا ذكرنا ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ولم يبرها  
بذلك انها موضوعة لها من حيث انها صور ذهنية قائمة النفس بل انما راوا ذلك انها موضوعة للمهيئة المتصفة  
بالوجود الذهني لا لها مع هذا الاعتبار ومن البين انه لا نفهم من اللفظ الا ذات المعنى مع قطع النظر عن غيره وسواء كان  
موجودا ذهنيا او خارجيا ورضيهم من ذلك المحافظة على ما اشرنا اليه من دوران تبدل الالفاظ مع تبدل الصورة  
ولذلك ذكر بعضهم ان الالفاظ موضوعة للمعاني لا باعتبار كونها تلك المعاني في الواقع بل باعتبار كونها اياها في  
الذهن وحاول بذلك ما حاول به الاولون فظهر من هذا التفسير ان الالفاظ موضوعة لنفس متهيئة لا لها مع  
وصف كونها علما او معلوما والمفاد هو نفس المفهومات وما ذهب اليه المحققون من ان المعلوم هو نفس الصورة  
كلام حق لان الماهر عند النفس ليس الا هي لكن لهذه الصورة اعتبارا في احد ما اعتبارا من حيث انها عرض



قائم بالذهن وهي بهذا الاعتبار علم والثاني اعتبارها بحسب ما يثبتها مع قطع النظر عما لحقه في هذا الوجود من العرضية  
 وتوابعها وهي بهذا الاعتبار معلوم فهي بالاعتبار الاول معلوم بالعلم الحضورى وبالاعتبار الثاني مهنية معلومة بالعلم  
 المحسوس فيظهر ان الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار واضح ان اللفظ موضوع ما دار الصور الذهنية لا على ما يوجد فيهم  
 ولا فيهم القاصرون من ان يثبتا امرين متضادين بالذات احدهما موضوع له اللفظ والثاني غير موضوع له ولا على  
 ما يشبهه آخرون من ان ليس بينهما الامرو واحده العلم وهو المعلوم المفاد الذي يستعمل فيه اللفظ اذ لا ريب في ان  
 لفظ الانسان مثلا اذ وضع لتلك المهنية يستعمل فيها لا للعلم بها ولا في ان العلم بالانسان يثبت مهنية الانسان بالاعتبار  
 فيعين الفرقين افراط وتقرير فان الاولين توهموا مغالطة العلم والمعلوم بالذات ونحو عليه اننا ننقل من الصور الذهنية  
 الى الاعيان الخارجية وجعلوا لها عليها عقلية او طبيعية على غلط ريب في عباراتهم والآخرين يثبتون الامرا واحدا هو  
 المفاد من اللفظ يستعمل فيه يثبتها كلام وهو ان القول يكون الالفاظ موضوعا للمهنية من حيث هي مع قطع  
 النظر عن الوجود الذهني والخارجي ظاهر في الامور الكلية كالا فسان مثلا واما في الامور الشخصية كزبد مثلا فلا اذ ظاهر  
 ان زيدا ليس موضوعا لمهنية الانسان من حيث هي هي ولا يعقل له وجود مع قطع النظر عن الوجود من غير مهنية الانسان  
 اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الخارج والذهن معا بل اشخص الذهني غير اشخص الخارجي بل نقول ايضا  
 انه ليس في مهنية اشخص امر سوى المهية الكلية اذا وجدت صارت شخصية بدون ضم شئ اليها فهي اذا وجدت في الخارج  
 كانت شخصا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا اخر ولا يمكن ان يوجد الشخص الخارجي بعينه في الذهن فعلم انه  
 ليس للاشخاص مهنية سوى المهية الكلية وظاهر ان ما يدل على الاشتخاص ليست موضوعا لتلك الماهيات فالخيار ان  
 في الماهيات الخارجية اللفظ موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص الذهني واما في الكليات فهي موضوعا للمهنية  
 من حيث هي هي فتأمل بدقة النظر ليظهر لك ان النزاع في الموضوع لا الالفاظ اما المقيد بالوجود الذهني او بالوجود الخارجي  
 او المعنى من حيث هو موضوع قطع النظر عن التقيد باحد الوجودين ولا ريب ان هذه الاحتمالات تجري في الاشخاص ايضا  
 واذا كان المقصود بالافادة نفس المعاني ما هي وجود وجدت كان الموضوع له في الكل المهنية من حيث هي هي سوار  
 وجدت في الذهن او في الخارج فانهم قولهم فالحق ان الموضوع له آه يعني ان الموضوع له الالفاظ هي المعاني من  
 حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني يعني ان حقيقة كونها في الذهن او في الخارج لمغاثة في وضع  
 الالفاظ اي ليس بدلولها المعاني باحد تينك ايجتين بان يكون تلك ايجية ايضا مستفادة منه وذلك لان مناط  
 التعليم والتعلم انما هي المعاني مطلقا لا استقصايات فانها لمغاثة لان المقصود من الرضخ افادة ما في البصيرة المقصد

الفاعلة الشئ مع التقيد باحد الوجودين ولانه لو كان الوضع للصورة الذهنية لكان الاطلاق على الموجود الخارجي محاذرا  
 ولو كان للموجود الخارجي لكان الاطلاق على الصور الذهنية مجازيا ولانه لا يلزم حصول المعنى بنفسه عنه الوضع حتى  
 تكون صورة عقلية بل قد يكون حصوله بالوجه فالمراد بالمعاني المعاني من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها في  
 الخارج او في الذهن وان كان في الواقع موجودا خارجيا او ذهنيا كليها وجزئيا قائل وتذكر ما قد سلف قوله عليه  
 السلام عليها الى ما قلنا آذ قال في الحاشية اي تاويل القولين المذكورين سهل بان يراد من الامر الذهني الشئ من حيث هو غير اطلاق عليه  
 شئ ويراد من الامر الخارجي الخلق عن حصوله للمخاطبة الوجود في نفس الامر معني الشئ من حيث هو هو ذاته بذاته موافقا لقال الحق الذي ان  
 الحق ان المعلوم بالذات هو الهيئة من حيث هي اي احاطة في الذهن بصورتها المطابقة لها في حقيقة في سبب العلم بالذات هي الصور الذهنية لا الصور  
 الخارجية اراد بالصورة الهيئة الموجودة في الذهن بصورتها فان اطلاق الصورة على هذا المعنى شئ صريح به اشخ  
 وغيره واراد بالامر الخارجي ما يكون موجودا في الخارج من حيث انه موجود فيه ومن ذميب الى انه الامر الخارجي لا  
 الصورة العقلية اراد بالامر الخارجي مقابل نفس الصورة الذهنية من حيث انها تشخصه بشخصات ذهنية وفيه ان  
 هذا التأويل انما يصح لو لم يقل كل من الفرقين بوضع الالفاظ للصور الذهنية مع نفى وضعها للعين الخارجية او بوضعها  
 الخارجية مع نفى وضعها للامر الذهني واما على تقدير ان يقول كل من الفرقين بالوضع لواحد منهما مع نفى الآخر فلا يخالف  
 هذا التأويل فانه مع اراة هذا المعنى الاول لا يصح اختلافا واحدا ونفى الآخر فافهم **قال** المصور هو لازم لها في المركبات  
**قال** في السليم ما واحدة فان الكل انما يتصل بصورة واحدة لا تفصيل فيها الا بعد التحليل ومصلحة ان حين فهم الهيئة  
 المطابقة ليس صورة لا جزاء حاصلة في الذهن بل لا يحصل في الذهن الا معنى واحد لاكثر فيعلم فلا يوجد بينها الا المطابقة  
 واما الاجزاء فانها تفهم بعد التحليل فبينها دلالة واحدة لكنها على الكل اولاد بالذات وعلى الجزئ ثانيا وبالعرض فيها  
 الدلالة من حيث انها على معنى واحد مطابقة ومن حيث انها على امور متعددة يحصل بعد التحليل والاشراع لقسمين  
 فالدلالة واحدة ولها اعتباران واوراد عليه بعض الاعلام قد بانه ان اراد بالاجمال المدلول من اللفظ المفرد  
 التوحيد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الاعد التحليل فلا نسلم ان اللفظ المفرد يدل على هذا الاجمال وان اراد بصور  
 الكثيرة الملتصقة بالمخاطبة واحدة والمفروضة للموحدة الاجتماعية نسلم ان المفرد يدل على هذا الاجمال لكن لا يلزم منه ان يكون  
 وجميع اتحاد الداليتين لكون الصور في الحقيقة كثيرة فيكون فيها ايضا مستعدا وفيه ان المراد من الاجمال الامر الوحداني  
 سواء كان التوحيد فيه حقيقيا او بحسب اللفظ فقط ووجود اكثر في الصورة لاخيرة لا ينافي اتحاد الداليتين او بمعنى  
 من الاتحاد وان يدل اللفظ على معنى لا يلاحظ العقل التقدير وفيه وانما يلاحظ بالمخاطبة وحداني بالذات ثم يلزم منه الدلالة

على الكثرة الموجودة في صفة بالعرض فان قيل من المشهور ان النفس تاتى بالمطابقة وتبعية لها في اتحادها معها  
يقال بتبعية النفس للمطابقة كما هو المشهور لا ياتي في اتحادها كما ان الروية المتعلقة بالمرآة وافيها واحدة بالذات  
متعددة باعتبار تعاقبها بشيئين وباعتبار تعدد الاعتباري يقال ان روية المرآة تاتى لروية ما فيها فكما ان الحكم  
بالعدد دهرنا المتشقق التعدد بالذات في التالى والمقبوع لك الحكم في النفس والمطابقة وتحقيقه ان الوجود في طرف  
من الطرفين كان قد يميز بسببه الموجودان كما في زيد وعمر وسبب الوجود الخارجي والذاتي وقد لا يتماثلان بحسبه  
كما جازهم الفصل الواحد كالطباع التي يتحقق بينها نسبة التحصيل والتفصيل مثل الجنس والفصل والشخص فلفظ  
الانسان او المخلوق انما يخص في الذهن الحيوان المتحصل لفصل الناطق فلا يمتاز بجنس عن الفصل في هذا النوع من  
الوجود والذاتي بل الموجود في الذهن امر واحد يتحدان معاً ذاتاً ووجوداً كما يتحدان معهما في الخارج فالمدلول لمطابق  
ذلك الامر الواحد والمدلول المتضمني لكل من الجنس والفصل لا باعتبار وجوده ونقصه من الآخر بل باعتبار  
الاشخاص ومع ذلك الامر الواحد فالذات واحدة والمدلولان متغايران ذاتاً لا في هذه الملاحظة لا اتحادها ذاتاً ايها  
بحسبها بل في ملاحظة اخرى او العقل يقدر على ان يميز في الملاحظة بينهما كما بين الطبيعة لا بشرط شي وبين الطبيعة  
بشرط شي وبهذا الظاهر ان الحكم يكون للنفس في ضمن المطابقة وكونه تابعاً لها مسامحة كما قال المصنف في السمع واليقال  
ان التالى لها فليس نظراً الى ان الاجزاء لما لم تميز عن الكل الا بعد التحليل ولا شك في ان التحليل تابع لا اعتبار  
نفس لكل قيل ان الدلالة باعتبار الالهييات الى الكل اصل وباعتبار الانسحاب الى الجزر تبع والافهيتها دلالة  
والدلالة بالذاتية فيها اعطافان قيل قال شيخ في المقالة الخامسة من الالهييات الشارح ان ههنا شيئاً محسوساً هو  
الشيء وان اول الانسان مع مادة محار من هذا هو الانسان الطبيعي وههنا شيء هو الحيوان او الانسان منطوقاً الى ذاته  
بأنه في نفسه مادة محسوسة وحيوية مشروطة فيه شرط انه عام او واحد او كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايها من حيث هو  
بالقوة انما هو الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير منتفست الى امور اخرى يقارنه  
ليس بالحيوان او الانسان او الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان باعتبار انه بالقوة عام وواحد من الحيوان  
باعتباراته موصوفى بالحيوان او معقول في النفس هو حيوان وشي ليس هو حيواناً منطوقاً اليه وحده ومعناه انما لا  
كان حيواناً او انساناً كان فيها حيوان كما جاز منها ولك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بآثاره جازماً  
وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته غذائه له بذاته وكونه مع غيره امر اخر له اولاً لازم فالطبيعة الحيوانية  
والانسانية بهذا الاعتبار مقدم على الحيوان الذي هو شخص بجزءه او كلي وجودي وعقلي تقدم بسبب على المركب

في الجزر على الكل انتهى وهذا الكلام كالمقص في ان اللفظ الموضوع كالا لسان مثلاً دلالة على الحيوان والناطق الى  
 بهما جزر ان لا تشق منه على دلالة على تمام معناه فلا اتحاد بينهما اصلاً يقال قد صرح الفاضل ميرزا جان في حواشي  
 الحاشية القديمة بان التقدم الذي اوعاه الشيخ انما هو بحسب العقل بمعنى ان العقل اذا نسب الوجود الى الطبيعة  
 والى الشئ الطبيعي حكم بان الاول اقدم من الثاني فالمراد حقيقة نسبة الوجود الى الجزر غفلاً وهو لا ينافي في تخصصها  
 معاً في الذب عن انهما هذان في الخارج وكذا لا ينافي في تخصصها معاً بحسب اللفظ بان يتقبل الذهن من اللفظ الى الكل  
 والجزر معاً فافهم قوله المتعبر في هذه آه اعلم ان المشهور ان دلالة اللفظ اعملى تمام ما وضع له وعلى جزرها وعلى ما هو  
 خارج عنه لازم له وقالوا ان اخصر في هذه الدلالات الثلاث عقلي يحجز العقل بالاحصاء فيها واوردها عليه بان يتقضى  
 تعريف كل من الدلالات الثلاث بالآخر وذلك لانه اذا كان اللفظ موضوعاً للصفة وجزءه يكون دلالة على الجزر متعلقة  
 مع كونه دلالة على جزر المعنى الموضوع له واذا كان موضوعاً للموضوع واللازم كان دلالة على اللازم مطابقة مع انه  
 دلالة على الخارج عن الموضوع له والمشهور في الجواب اعتبار قيد الحتمية في تعريف كل من الدلالات الثلاث والى  
 هذا يرجع ما قال سيد المحقق في حواشي شرح المطلاع انه اذا كان اللفظ مشتركاً بين الكل والجزر واطلق يتقبل  
 الذهن منه الى الجزر كونه موضوعاً له والى الكل اليه ككن انتقاله الى الكل متضمن لانقاله الى الجزر اجمالاً فلا يلى  
 الجزر انتقالان تفصيلي قصدي سبب كونه موضوعاً له اجمالاً ضمنى سبب كونه جزءاً للموضوع لانه عليه دلالتان وكذا  
 في اللفظ المشترك بين الملزوم واللازم يتقبل الذهن منه الى اللازم ابتداءً كونه موضوعاً له وجوسط الملزوم اليه وانما  
 لا تباينة فيه سوى انه يلزم ان يلى اللفظ على الجزر او اللازم دلتان مختلفتين من حيثين في حالة واحدة ولا استلزام  
 في ذلك ولا يخفى انه وان اندفع به نقض المشهور لكن بقى الكلام في دعوى اخصر العقلي من وجوده منها ان اخروج  
 بتقييد بالزوم فيبقى قسم رابع واجيب بان هذا الشطر خارج عن المفهوم غير معتبر في هذه الدلالة الاتزامية وانما هو شرط  
 لتحقيق تلك الدلالة بل المعتبر في هذا الاتزام هو اخروج بدون اعتبار الزوم وهو عبارة عن عدم العينية والجزئية  
 فيكون حصراً لدلالة اللفظية الوضعية في الثلاث عقلياً فان اخصر العقلي عبارة عما يكون دائراً بين النفس والاشياء  
 سواء كان عنوانه نفسى مذكورياً او لا وهما وان لم يذكر عنوانه نفسى لكنه في الحقيقة سلب ونفى للعينية والجزئية  
 ومنها ان كل واحد من الدلالات الثلاث لا بد وان يقيده بالحتمية لسف النقص المشهور الذي فيجز العقل قسم آخر  
 كما لا يخفى والجواب ان الحتمية ليست بمعتبرة في هذا الاتزام بل المعتبر في هذه نفى حتمية العينية والجزئية لمعتبرين  
 في تسمية وهذا ما قال المتعبر في هذه الحتمية البينية والجزئية الاحتمالية عدم العينية والجزئية فاحصل تقسيم ان الدلالة

اللفظ على شيء بالوضع من حيث انه تمام ما وضع له مطابقة ومن حيث انه جزر ما وضع له نقصان وان لم تكن من حيث انه  
 تمام ما وضع له وجزر ما وضع له فالتميز لا يوجب قسما آخر ومنها انه اذا وضع لفظ لمجموع الملازم والملازم يكون له  
 على الملازم دلالة ثان في الحقيقة لكونها على جزر ما وضع له والتميزية لكونها على لازم جزر ما وضع له ولازم الجزر لازم للكل مع انه  
 لا يصح في عليهما انها دلالة على الخارج اذ لا يصدق على الدلالة الثانية من باتين الدلتان انها التزمية  
 لا بشرط اخروج فيها فهم يخصص الدلالة اللفظية الوضعية في الثالث واجيب عنه تارة بان معنى التزمية ان دلالة  
 اللفظ بسبب الوضع اعلى تمام ما وضع له بذلك الوضع اعلى جزر ما وضع له وعلى الخارج ولا يلزم احتمال اختصار تارة بانها لا  
 ان اللفظ الشمس مثلاً دلالة على المصنوع واسطة دلالة على مجرم الملازم له وذلك لان فهم الجرم من اللفظ انما هو في  
 ضمن الكل ذهنية وفهم الملازم متبع الاستلزام فهم لازم ولا يلزم في تعقل المتضايفين تعقلاً متتابعاً غير متتابعاً او  
 التفاتات غير متتابعاً تارة بان هذه الدلالة داخلية في نقصان لان معنى قولنا النقصان دلالة اللفظ على الجزر من  
 حيث انه جزر للموضوع له ان نقصان دلالة اللفظ على جزر الموضوع له من حيث ان اللفظ موضوع باننا ركله وتارة  
 بانها داخلية في التزم لان معنى الدلالة التزمية هو كون اللفظ دالاً على الخارج الملازم بان تكون الدلالة لا  
 كون المدلول نفس الموضوع له ولا بد واسطة كونه جزراً له سواء كان جزراً له في الواقع ام لا بل كانت بواسطة كونه لازماً  
 للموضوع له وههنا كذا لان لازم الجزر لازم للكل بالمعنى الاعم ومنها ان لفظ هذا اذا اشير بها الى متضايفين كان دلالة  
 على مجموع المتضايفين مطابقة وعلى كل واحد منها نقصان وتعقل كل واحد منها يستلزم تعقل الآخر كونهما متضايفين  
 فاللفظ يدل عليه بهذا الاعتبار وهذه الدلالة ليست بمطابقة وليست بنقصان لان هذه الدلالة ليست باعتبار  
 كونه جزراً للشيء بل كونه لازماً للجزر وليست بالتزم لعدم اخروج وخافية لا يمكن ان يقال في الجواب ان احد المتضايفين  
 اذا تعقل مرة لا يتعقل مرة اخرى والا لزم التزم فاذا تعقل في ضمن الكل لا يتعقل مرة ثانية من حيث انه لازم  
 للجزر الاخر فالدلالة التضمينية متحققة ولا دلالة عليها مرة اخرى حتى يتحقق فهم آخر وسيطيل ويصغر ولو قيل ان محصل فهم  
 ان الدلالة اعلى تمام ما وضع له في وضع واعلى جزر ما وضع له واعلى الخارج فيه فلا يرد النقصان اصلاً حتى يخرج  
 الى اعتبار التميز في التميزيات المذكورة ثم هذا كله على تقدير ان لا تكون الدلالة مطلقاً تابعة للضميمة الواردة  
 كما هو رأي المتأخرين واعلى التميز كونه مطلقاً تابعة للضميمة الواردة كما هو رأي المحقق الطوسي والعلامة  
 الشيرازي تبعاً للشيخ فيقال ان اللفظ ليس له دلالة لذاته على معنى والالكان  
 بكل لفظ معنى لا يتبادر اذ لا لا للشيء لذاته لا يتفكك عنه قيل ثم ان لا يوجد

في اللفظان ما هو مشترك وليس كذلك فالدلالة اللفظية الوضعية تتعلق بأداة اللفظ السحرية على فاذن الوضع حتى  
 انه لا يطلق ما يريد بمعنى لفظي ان دال عليه وفهم غير فلا يقال ان دال عليه ليعلم كونه مراد او ان كان ذلك لغير زيادة اخرى صالحة للدلالة  
 عليه فاذ يطلق اللفظ المشترك بين الكل ويجز على الكل لم يدل على اخبر في هذا الاطلاق واذا اطلق على الجزر يدل عليه المعانيقة دون التفصيل  
 وكذا اذا اطلق اللفظ المشترك بين الجزر واللام على الملازم فلا دلالة له على الملازم وحال اطلاقه على الملازم يدل عليه المعانيقة وح لا يقتصر على المعانيقة بل يمكن ان يتركب  
 كلفي تخالفه معنى فنفس اللفظ المشترك بين المعانيقة حال اطلاق اللفظ على الجزر والملازم باق بطلان تلك المعانيقة سيجب ان يكون  
 مطابقة على هذا التقدير لا تضمن ولا التزاما لاستلزامها الدلالة المعانيقة على الكل او الملتزم ولما انقضت بها  
 الازالة فيعلم انهما لهما الان يقال الاستلزام بمعنى انه لا يتحقق الا في مثل الحقيقة المطابقة بمعنى انه لو  
 استعمل اللفظ واريد منه تمام الموضوع له كان مطابقة الاستلزام بافضل من ان قال المستلزمين  
 علاقة عقلية العلاقة العقلية عبارة عن شئ من الموضوعات العقلية لا يكون العقلية كما بين المعنى والبصر فان  
 المعنى موضوع للعدم المتيقن بالبصر والبصر خارج عنه فان استلزامه اليه شائع بدون قرينة مجازية قال الله تعالى  
 فاماها لا تعنى الا بصار ولكن تعنى القلب التي في الصدور وقال سبحانه وعصيت ابصارهم  
 الى غير ذلك من الظواهر الشائعة والاصل الحقيقة كذا قال المحقق الدواني وفي الكلام منه وعلى معاصره حيث قال  
 ان مفهوم المعنى هو البصر والاضافة المخصوصة التي بينها فاذا كان مفهوم المعنى ذلك كان البصر كذا  
 من اجزاء مفهومه كيف لا ولفظ المعنى موضوع بازاد عدم البصر عما من شأنه البصر فيكون مفهومه مفهومه في العبارة  
 بعينه وكل ما هو جز من مفهومه في العبارة كان لا محالة جز من مفهوم المعنى ولا شك ان لفظ عدم والبصر من اجزاء  
 العبارة المذكورة ومعناها من اجزاء مفهومها فيكون من اجزاء مفهوم المعنى وان كان المراد ان ما صدق عليه  
 المعنى عدم البصر لا عدم والبصر فليس يمكن لا يلزم منه ان لا يكون البصر جز من مفهوم المعنى فان كثيرا من اجزاء  
 مفهومه لشيء لا يكون جز مما صدق عليه ذلك المفهوم كالكتابة فانها جز من مفهوم الكاتب وليس جز مما صدق عليه  
 الكاتب واذا كان البصر جز من مفهوم المعنى كان لفظ المعنى والا عليه بالتحقق واجاب عنه بعض المتأخرين بمقتضى  
 ان دال اللفظ هو دلالة اللفظ على جز ما وضع له اللفظ لدلالة على جز عنوان الموضوع له اذ لا دخل له في الموضوع  
 سوى كونه آية للدلالات الى الموضوع له ومرة للملاحظة وقد كشتم بينهم الفرق بين جزر الشيء وجزر مفهومه فالمعنى  
 صفة بسيطة قائمة بالاعتقائي وحقيقة عدم خاص يعبر عنه لعدم البصر والبصر والتقييد به داخلان في هذا المفهوم العنوانية  
 وخارجان عن حقيقة البساطة ولما كانت اللفظ موضوعا للتحقق دون عنوانها كان دلالة المعنى على البصر

ودلالة على خارج الموضوع له وكان مسنده اليه على سبيل الحقيقة والقول انفصل عنه ان كانت اللفاظ موضوعاً  
 بازار المفهومات كما هو مضمون الفاضل المروزي حيث قال الالتزام ودلالة اللفظ على الخارج عن مفهوم المسمى لا حقيقة  
 فدلالة المسمى على البصر تكون تضمنية كما زعم المصدر المعاصر للحق الرواني وان كانت موضوعاً للحقائق دون عنونها  
 كما ذهب اليه بعض المدققين فاحتج ما قال المحقق الرواني من كون دلالة المسمى على البصر دلالة على الخارج عن  
 الموضوع لا فيكون اسناده اليه على سبيل الحقيقة من غير تجريد ومجاز وما قال الفاضل المروزي ان ازال كتاب التجريد  
 والتجريد لازم ولو فرض خروج البصر عن المسمى فان المسمى هو العدم المنسوب الى البصر فيلزم من اسناده اليه ثانياً  
 الحكم ازال كتاب التجريد لازم فلا ينبغي سخافته وما قال ذلك الفاضل ان حال لفظ المسمى الموضوع للعدم المقيد  
 بالبصر حال الانسان الموضوع للحيوان الناطق فان الصفة كالصفات اليه فكما جزم بدخول التقييد ههنا فالظاهر  
 الجزم بدخوله ثمة سواء لم يدر ليس بشئ او قد عرفت ان المسمى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقة عدم خاص يعبر عنه  
 بعدم والبصر والتقييد به خارجان عن حقيقة البسيطة واما الانسان فهو موضوع للحيوان الذي ذلك الحيوان  
 بعينه الناطق وليس بذلك امران متغايران اذ هما المطلق والاخر التقييد كما صرح به الشيخ في الهيئات الشفارة  
 فتبين ان احدهما على الآخر قياس مع التماثل مع ان سخافته قوله فان الدلالة هي كالدلالات اليه اولى من ان  
 يخفى وانهم انما اشتهروا فيها بين المنطقيين اذ المستتر في الالتزام هو الملزوم اليه بالمعنى الاخص وهو اياها من  
 تصور الملزوم لقصوره ونزاهة الملزوم العقلي اعني كون الامر الخارجي بحيث يحصل في الذهن متى حصل المسمى فيه  
 لا المعنى الاعم وهو ما يكون تصور مع تصور ملزومه كافي في الجزم باللازم بينهما لكن عبارة الشيخ في الاشارات واثبات  
 تدل على خلافه لانه قال في الاشارات الضحاك مثلاً من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق ومن الجهن  
 ان تصور الحيوان الناطق ليس لازماً بيننا لتصور مسمى الضحاك فضلاً عن ان يكون الالتفات اليه لازماً  
 للالتفات الى مساهة وقال في الشفارة الفصل الذي قسم فيه الكل الى اقسامه الخمسة بعد ان قسم الدال على الهيئة  
 الى احسن والنوع والاحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام ولا شك ان تصور الحيوان ليس  
 لازماً لتصور مسمى احساس ولا الالتفات اليه لازم لتصور المسمى المذكور وما يظهر من كلام السيد المحقق قد في حواشي  
 شرح المطلاع ان كلمة الدلالة اصطلاح هذا الفن واما جزمها فهو مستطاع اهل العربية فيه ان من اعتبر اللزوم العربي  
 ايضاً يحصل عنده دلالة كلية على الخارج كما يحصل عند من اعتبر الملزوم العقلي فلا يستلزم اعتبار كلمة الدلالة اللازم  
 العقلي ولا يبره ما قال بعض المحققين ان لفظ الاسد مثلاً يدل على اصل الشجاع بقرينة معجزة لهذا المعنى ودلالة

عليه بشرط هذه القرينة كلية ولا يدل عليها مع انتفاء القرينة المذكورة أو لول اللفظ على المعنى المجازي مع عدم  
قرينة ذلك المعنى لزم ان يدل في كل اطلاق على المعنى المجازي الذي لا تخصي كثرته بما عرفت فهو اما ان يدل عليه  
دلالة كلية وهو في حال قيام القرينة المذكورة واما ان لا يدل عليه صلا وهو في حال انتفاءها فمخرجة الدلالة غير  
مستقيمة بالقياس اليه في اى حال منها ولعل ان المعنى قد نقض في المسلم على شارطي اللزوم العقلي في دلالة  
الالتزام بالانواع المجازات التي لا لزوم عقلياً فيها اصلاً كدلالة اسباب على السبب وبالعكس والمجاز بالمتبادر  
ما يؤول والمجاز باعتبار ما كان ونحو ذلك فان الدلالة في تلك الانواع واقعة البتة وليست بمطلقة لعدم  
كون المدلول مما وضع له اللفظ وكذا ليس بمتضمن كونه دلالة على الجزاء والمدلول ليس بجزء للموضوع له بل هو خارج  
عنه فلا بد وان يكون التزاماً والاشتراط المذكور يخلو ولا يبطل الاختصار في الثالث والحاصل انه لا بد ان تكون  
الدلالة المتحققة في انواع المجازات خارجة عن اقسام الانتفاء للزوم العقلي فيها فيتمثل حصراً الدلالة في الاقسام  
الثلاثة واجيب عنه بان المجاز لا بد له من قرينة وفهم المعنى مع القرينة مستلزم لفهم المعنى المجازي وادور عليه ان  
ههنا امور ثلاثة مجموع اللفظ والقرينة واللفظ نفسه حال كونه مقترناً بالقرينة واللفظ من حيث انه مقترن بالقرينة  
اما الاول فلا يوجب اعتبار كونه والاول والاخرى دلالة اللفظ التي هي اقسام لعدم كونه لفظاً فيما اذا كانت  
القرينة عقلية وكذا الثالث اذ المركب من اللفظ وحيثية الاقتران ليس لفظاً واما الثاني فليس لازماً ومنه على  
قياس ما قيل في تحررك الاصابع انه ضروري للمجموع الكتابية ومعرضها لا معرضها في كثرانها ولا يفي انه يكون عقلياً  
السبق ان كانت لان اللفظ المبحث بحيثية الاقتران بالقرينة لفظاً قطعاً ودال على المعنى الالتزامي الذي يلزم  
منه لغيره حيثما واشتتت شيء من حيثية لا يلزم ان يكون بحيثية جزئاً من المعروف الا لا شيء منهم عند  
ما يفرقون بين الوحدة والوجود فيقولون ان الشيء من حيث انه كثير موجود ولا واحد وظاهر ان الوجود في الخارج  
انما يعرف بمعرض الكثرة لا بالمجموع المركب منه ومن الكثرة وهذا يفرقون بين الكثرة والكم المتفصل ليقولوا  
ان الوحدات من حيث انها معروفة للهيئة الاجتماعية كم مفصل ومن حيث هي هي كثرية مع ان الكم المتفصل لا يميز  
على الوحدات بجزءه واما قال البعض في بعض حاشيئ المسلم ان اعتبار القرينة في ملزمة اللفظ لا يخرج عن كون اللفظ  
الالتزامي ان من المجاز ان يكون المركب من الجبر والعرض جبراً فقيمه نظراً او لافان المركب من اللفظ وغير اللفظ  
لا يكون لفظاً بل بستمته والقياس على المركب من الجبر والعرض فاسد فان الجبر هو الموجود ولا في موضوع والمجموع  
كذلك بخلاف المركب من اللفظ وغيره واما ثانياً فلان المركب من الجبر والعرض حقيقة اعتبارية محضة ليس بجزء



تحت مقولة من المقولات فهو ليس جوهراً ولا عرضاً واجاب العلامة الثقات في بان المنحصر في الثلث دلالة اللفظ  
والدال بذاك اللفظ مع القرينة لا اللفظ واور عليه بان القرينة قد تكون لفظاً فلا يصح قوله على اطلاقه ان الدال  
بذلك اللفظ مع القرينة لا اللفظ الا ان يقال اذ قيل مثلاً اريدت اسداً في احكام فلا تلزمك ان قوله في احكام  
انما يدل على كون الاسد مكرماً في احكام سوا ركان المنقرض او غيره الا ان المتعارف ان الحيوان المنقرض  
لا يكون في احكام هذه التعارف هي القرينة الصارفة عن الحقيقة وليست لفظاً وقس عليه حال القرائن  
اللفظية الاخرى ان كلام المصنف في هذا المقام كما افاد بعض الاعلام مضطرب فانه في الدلالة الا للترجمة اشارة  
نذير بل العربية حيث علم العلاقة من العقيدة والعرفية ونقص في اسلم على شارطي اللزوم العقلي بالدلالة  
المجازية كما عرفت واختار في انفسه نذير المنطقيين حيث حكم في اسلم بانحاء المطابقة والنقص في المكملات  
وتفصيله ان المنطقيين اعتبروا النقص في المطابقة فقط وقالوا النقص والالتزام اربعان لها واهل العربية  
قد ادوا ان النقص معتبر في الدلالات كلها فعمد اللفظ ان قصد منه الدلالة على تمام ما وضع له فطابق وان  
قصد الدلالة على جزر معناه ففهم وان قصد الدلالة على الخارج اللازم فاللزام فاختار في انفسه نذير المنطقيين  
حيث حكم في اسلم بانحاء المطابقة والنقص واختار في الالتزام نذير اهل العربية حيث علم العلاقة من العقيدة  
والعرفية واورده نقض على شارطي اللزوم العقلي بالدلالات المجازية قوله فباللزام آه هذا متعلق عما قال بعض  
المحققين ان في اللزوم ليس معنى انتفاء الانفكاك بل تلاصق والتصال فيقتل الذين يسجد من اللزوم  
الى اللزوم في الجملة ولو في بعض الاحيان كما بين الغيث والنبات قوله اذ يقول عنه آه لا ريب ان دلالة  
الانفكاك على معانيها المجازية والكنائية الدائرة في الكلام مما يقتضي على اللزوم العربي فاجابوا بغيره لكن اعتبار  
اللزوم العربي مع القول بانحاء المطابقة والنقص كما من احسن اليه خطا كما عرفت قال المصنف في الالتزام  
مجهوراً قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان الالتزام مهور في العلوم دون المجازات اذ ما من الكلام  
منها ما ينعى على انحاء المجازية التي اكثر بالدلالات الترمينية واما العلوم فانها وضعية تعليمية فيجوز فيها  
يتخلل الغم واستندل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة اذ هي غير تناسلية وعلى البينة منها باطله لان  
البينة عند شخص ربما لا يكون مبنياً عند شخص آخر ودور المحقق الطوسي بان هذا بعينه يقع في المطابقة ايضاً  
المختص بالقياس زلي الا فاص مختلف فلو كان الاختلاف في الجملة موجباً للجهل لم يكن دلالة المطابقة ايضاً  
مقبولة ضرورة ان وضع اللفظ الواحد قد يختلف بالنسبة الى الاشخاص قوله ولقضى بالنقص ان محصله نقض

الاجمالي ان دليلكم صحيح مقدما ليس بصحيح اذ لو صح لزعم ان يكون دلالة النقصان فيها مبررة لانها لا ينبغي ان يقال  
 ان دلالة النقصان اقوى لكونه ملوبا جزئيا من السمي ولا يلزم من سحر الاضعف سحر الاقوى فبعبارة ان العلامة لا يجوز  
 لما كانت كونها عقلية وهي متحققة في دلالة النقصان ايضا يلزم سحرها بالضرورة فبعبارة ان العلامة لا تحصل النقصان  
 التفصيلي انه ان اريد بكونها عقلية كونها عقلية صرفة لا مدخل للموضوع فيها فهو مضرورة ان دلالة اللفظ على  
 الخارج عن سماءه لا يكون الا بتوسط وضعه له وان اريد بكونها بشاركة من العقل ثم كنهه لوجب سحرها انما النقصان  
 قوله ثم انه يجوز انه علم انهم قالوا دلالة الالتزام مبررة في جواب ما هو مطلقا وان كان هناك قرينة للامور انما على  
 مزيد احتياط لهم فيه لئلا يفوت مقصود السائل فان القرينة قد تحصى على ما مع ان اللفظ في نفسه يقتضي انتقال  
 اللزوم الى غير الجواب ان دل عليه بالالتزام اولى غير اجزاء ان دل عليه باو تركه دلالة التقينية في نفس الجواب  
 لما ذكر في الالتزام دون اجزائه لانها باسرها مرادة في ضمن الجواب فلا انفصال في فهم ما اريد باللفظ فيكون الالتزام  
 مبررا كلالا وبعبارة في كل الجواب بعينه النقصان مبرر في كلمة دون بعضها والمطابقة معتبرة فيها قال الحقن انك  
 في مخرج الاشارات الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من احد واثباته لا يجوز ان يستعمل واما في سائر  
 المواضع فقد يعتبر ولو لا اعتبارها لم يستعمل احد ودور الرسم الناقصة عن الاجناس اذ هي لا تدل على ما هيئات  
 الحدودات الا بالالتزام واور وعليه المحاكم بان الالتزام ليس يستعمل في احد ودور الرسم الناقصة النحائية  
 عن الاجناس فان احادها بالحد الناقص لم يرد به هيئته المحب ودون ذلك الرسم  
 بالرسم الناقص لم يرد به هيئته المرسوم والا لكانا هذين تامين بل اراد منهما هما  
 المطابقين وانت تعلم ان احاد الناقص النحائي عن الجنس من اقسام  
 المعرف قطعا والمعرف ما يكون قصوره سببا للقصور المعرف سواء كان التميز  
 بحسب الحقيقة اربابا صوابا عليه فالحد الناقص النحائي عن الجنس وكذا الرسم الناقص النحائي عنه لا يدوان يدل على  
 الهيئة باحدى الدلالات اذ المقصود من التميز والترسيم ليس الا ان يدل على الهيئة كما صرح هو نفسه في  
 بحث التعريف من المحاكمات وظاهر ان هذه الدلالة ليست بباطلة ولا نقصان فهي التزمية فعلم ان  
 الالتزام ليس بصحور مطلقا بل هو يستعمل في احد ودور الرسم الناقصة النحائية عن الاجناس واما قوله فان  
 احادها بالحد الناقص آه فان اراد به ان احادها بالحد الناقص وكذا الرسم سبب بالرسم الناقص لم يرد به  
 هيئة الحد ودور الرسم اصلا لا بالكنة ولا بالوجه الذاتي والعرضي كما يدل عليه قوله بل اراد آه فهو شرطية ظاهرة

اذ لو اراد اتحاد الناقص مع الكمال بالرسم الناقص فهو ممتنع لما سبق اجماعا ولا الرسم رسما لا يخفى  
 على من لا رضى مسكنه وان اراد به ان اتحاد الجماد الناقص وكذا الكمال بالرسم الناقص لم يرد بها الصورة مبنية المحذور  
 وانما يتم بانكته كما يدل عليه قوله والاعمال واحد من تامين فسلم لكن لا يجدي به فاعمالا لا يخفى فمقابل مثال  
 وازداد بها المطابقة لثمة النقصين ظاهر على راسي المصنفان فهم الجزر في ضمن فهم الكل عنده وبيان ان  
 الاول من الصلابة الرضائية واحدة بالذات لكن ربما تضمن المعنى الواحد الموضوع بازائه اللفظ جزئين لتكرية بينهما  
 فاذ اختلف ذلك اللفظ في فهم الكل ومن ذلك اللفظ في فهم جزاه وفيهم كل واحد من الجزئين بعينه فهم الكل مبنية  
 على ما قاله في جزئين النقصين ان اللفظ الموضوع للمعنى المركب اذا اختلف النفس انتقلت منه الى ذلك المعنى المركب  
 من حيث يتولد ولا يذلل ملاحظة واحدة اجمالية فليس بينهما انتقالات متعددة من اللفظ الى اجزاء المعنى المركب  
 ولا ملاحظة متكررة بحسبها تتألف منها ملاحظة المعنى بل ليس هناك الانتقال واحد الى ذلك المجموع  
 ولا ملاحظة واحدة فليس هناك الالفهم واحد بالذات ولا ريب انه قد فهم الكل وفهم كل واحد من الجزئين اجمالا  
 وان لم يكن الالفهم واحد فهو فهم الكل وفهم كل واحد فالذات على الكل لا تغاير لالة على الجزئين اي على  
 كل واحد منهما مغايرة بالذات بل بالاقامة والاعتبار فان ذلك الفهم الواحد اذا اضيف الى الكل والعشر  
 بالقياس اليه فهمي فهم الكل وولادة المطابقة واذا اضيف الى احد الجزئين واعتبر بالنسبة اليه فهمي فهم ذلك  
 ولان النقصين لغيره انه اذا وقع بصره على زيد من راسه الى قدمه وذهبه واحدة فانك تراه وترى اجزائه بروية  
 واحدة فماتت بحدس بصره المروية الى زيد بشي روية وان اضيفت الى جز من اجزائه فتشعر روية ذلك الجزر  
 والافهم بها الى التزام فهمي على راسي المصنف لانه قد اختار له سبب ايراد الصيغة فالذات لالة الجزاءية عنده التزم  
 ولا ملاحظة بغيرها او لم يوجد لالة اللفظ على ما وضع له الا ان يقال المراد باللفظ اللزوم اللزوم التقديري بمعنى  
 ان هناك شيئا لا يتصل فيه اللفظ لكان دلالة عليه مطابقة وقدر في ان كلامه في هذا المقام مقتضى علم  
 الراد الملاحظ في بيان لزوم المطابقة للنقصين والالتزام وجوبان الاول ان الجزر لا يوجد ولا يتصور بدون  
 الكل وادرك عليه بان الكل محتاج الى الجزر في الوجود والتعلق ففهم الجزر وقصوره وكذا وجوده سابق  
 على فهم الكل وقصوره ووجوده واجب بان تضمن ليس عبارة عن فهم الجزر مطلقا بل هو فهم الجزر من  
 اللفظ والسابق على الكل انها هو فهم الجزر مطلقا لا فهم الجزر من اللفظ ورواها كما ان فهم الجزر مطلقا سابق  
 على فهم الكل فك فهم الجزر من اللفظ سابق على فهم الكل منه قال السيد المحقق قد في حاشي شرح المطالع

ان حقيقة الدلالة تذكر المعنى عند اطلاق اللفظ لانها موقوفة على العلم بالوضع وانحفاظ المعنى في النفس فاذا اطلق اللفظ فلا شك ان تذكر المعنى المركب يتوقف على تذكر اجزائه اولاً ولا يعني بتذكر الجزر مفصلاً مخطراً بالبال بل كوجهاً في ضمن الكل والعلم بتقدمه على تذكر الكل ضروري فتكون المطابقة تابعة للتضمن لا يقال هذا انما يصح في تذكر الكل بالكلية لا في تذكره بجزءه كما عن اطلاق اللفظ لانا نقول كلامنا في المعنى المركب الذي وضع اللفظ بازاء من حيث خصوصية فهم ذلك المعنى بعبارة علم وضع اللفظ له فاذا اطلق اللفظ تذكر ذلك المعنى بعبارة وجه فلا شك ان تذكره مشتركاً على تذكر جزئه اجمالاً لا في معنى مركب وضع اللفظ بازاء وجه من وجهه وتذكر ذلك الوجه عند اطلاقه بل تذكر شئ من اجزاء المركب لان المعنى الموصوف له على هذا التقدير هو ذلك الوجه لا المعنى المركب فان كان ذلك الوجه المخصوص ايضاً مركباً كان تذكره مسبقاً بتقدمه جزئه اجمالاً وفيه انه انما يتم لو كان المدلول المطابق لشيء من المفردين مدلولاً لتضمنياً للمركب مع ان كلاماً من المدلولين المفردين انما يفهم كونه مدلولاً للفظ لا كونه مدلولاً في المدلول المطابق للجمهور واللا يلزم تحصيل الاحاصل لانه لما تكلم المتكلم بالجزء الاول من المركب فهم معناه ولم يوجد للفظ المركب بعد فلهذا فهم انما في ضمن اللفظ المركب لزم تحصيل الاحاصل فتذكر المعنى المركب وان توقف على تذكر اجزائه اولاً لكنه ليس مدلولاً لتضمنياً للمركب بل هو مدلول مطابق للجزء وتذكره في ضمن الكل من حيث انه مدلول لتضمني للمركب ليس متقدماً على تذكر المركب بل هو فرع عنه فلا يلزم كون المطابقة تابعة للتضمن وتزاحمة ما قبل التضمن فهم اجزاء من حيث انه جزء وفيه من هذه الحقيقة تابع لفهم الكل ومتاخمة وما قاله السمع الحق في نحو شئ شرح المطالع ان التقدير فهم مصدق عليه اجزاء من حيث هو لا من حيث انه موصوف بالجزء كما ان الدلالة فهم مصدق عليه الكل من حيث هو لا فهم الكل من حيث هو كل والا لكان فهمهما من اللفظ معاً لان الكليته والجزئية اضافيان لا يجتمع احدهما الا مع الاخرى ففيه انه لا معنى لمصدق اجزاء على شئ ما لم يجر موصوفاً بالجزئية فكونه موصوفاً بالجزئية غاية الامر ان هذه الحقيقة ليست بدالة في المصدق حتى يلزم كونه امراً اعتبارياً وكذا المطابقة فهم مصدق عليه الكل ولا يمكن صدقه على شئ ما لم يجر ذلك الشئ ذا اجزاء وهذا معنى كونه موصوفاً بالكليته والا قوله فيكون فهمهما من اللفظ معاً فحبيب لان التضام ليس الا بين مفعول الكليته والجزئية لا بين مفعول الكل والجزء والدلالة المطابقة وكذا التضمنية ليست الا فهم مصدق عليه الكل او اجزاء ووالا لا يتصور الا بعد كون الشئ موصوفاً بالكليته او الجزئية لا فهم بين المفهومين الاعتباريين هذا والثاني ان الدلالة التضمنية والاشراكية تابعا للمطابقة او العكس

يكون ملتصقا اليه بالذات واكثر ركز اللازم انما يكون الالتفات اليها بالعرض وبالنتج والتابع من حيث يتابع  
 لا يوجد بدون المتبوع فالنتجية والالتزامية لا توجدان بدون المتبوع اعني المطابقة وانما قيد بالحيثية  
 احراز عن التابع الا ان فائدة وجوده بدون المتبوع واورده عليه بان الكبرى ان قيدت بالحيثية لم يتكسر الا وسط  
 لان محمول الصغرى هو التابع مطلقا وموضوع الكبرى هو التابع من حيث هو تابع وان لم يقيد بها كانت  
 جزئية ضرورة ان التابع الا ان فائدة وجوده بدون تبوعه الاض لا يقال يمكن ان يقيد الصغرى بالحيثية ايضا لاننا نقول  
 قولكم المتضمن مثلا التابع من حيث هو تابع ان ارفعتم به ان تتضمن مفهوم التابع فهو بطريقه وان ارفعتم به معنى  
 آخر فلا بد من تصويبه حتى ينظر فيه قال السيد المحقق قد ان احيثية قد تكون اطلاقية وقد تكون تقييدية وقد  
 تكون تعليلية فقولكم التابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون المتبوع ليس من قبيل الاول والا لكان معناه  
 ان مفهوم التابع من حيث هو لا يوجد بدون ذاته المتبوع وهذا على تقدير صحة لا يصلح كبرى للشكل الاول  
 ولما من قبيل الثالث والا لكان معناه ان صفة التبعية علمة لعدم وجود التابع مطلقا بدون المتبوع  
 وهذا ظاهر الضمان المعنى الثاني اي التابع مع صفة التبعية لا يوجد بدون هذا المعنى لا ينافي سببه  
 محمول الصغرى لان المراد به مفهوم التابع لا ذاته حتى لا يصح تقييده بمفهومه كما في موضوع الكبرى نعم تنج ان  
 يقال الحيثية بهذا المعنى الذي صورتموه راجعة بالحقيقة الى محمول الكبرى اي لا يوجد التابع موصوفا بكونه  
 تابعا بدون المتبوع فيتمم الا وسدا الا ان اللازم من الدليل ح ليس الا ان كل واحد من الطرفين والالتزام  
 لا يوجد بدون المطابقة موصوفا بالتبعية والمقصود انها لا يوجدان بدونها اصلها فان قلت التبعية لازمة  
 لهما من حيثية ذاتها فاذ لم يوجد بدون هذه الصفة لم يوجد مطلقا قلت ان اريد بالتبعية التام في الوجود  
 فهو باطل وان اريد انها مقصودان تبعا ضرورة ان المقصود الاعلى من وضع اللفظ والالته على معناه  
 واما دلالة على خبره اول لازمة فهو بالتبعية ورو عليه ان المقصود بالتبعية قد يوجد بدون المقصود بالذات  
 كما في قطع المسافة المحجزة كالماء وانت قد عرفت ان فهم الخبر من اللفظ متأخر عن فهم الكل منه وان كان فهم  
 في ذاته لا من حيث كونه خبرا مقيدا عليه الاسم ان يقال تتضمن والالتزام يستلزمان الوضع المستلزم  
 للمطابقة فبما انها قطعية فليعلم ان العلم ان اهل الشريعة آه هذا محتمل عما قال بعض المتأخرين انه اذ سبب اهل  
 العربية الى ان الدلالة مطلقا تابعة الاستعمال اللفظ وقصد الاقوال ان استعمال اللفظ في المدلول  
 المطلقا بقي كانت الدلالة مطلقا تابعة وان استعمال في المدلول تتضمن او الالتزام كانت الدلالة تتضمنية او

او الالتزامية ولما كان الاستعمال في المدلول التضمني والالتزامي لا يستلزم الاستعمال في المدلول المنطقي  
 فان التضمن والالتزام عندهم لا يستلزم المطابقة الا بقدر ما يوجب اهل المنطق الى ان الدلالة مطلقا ليست بتابعة  
 للقصد والاستعمال بل الدلالة المطابقة فقط تابعة للقصد والاستعمال فان مدلول المطابقة فقط  
 هو المقصود بالذات وهو المستعمل فيه اللفظ ومدلول التضمن والالتزام ليس مقصودا بالذات ولا مستعملا  
 فيه اللفظ فان التضمن والالتزام عندهم يستلزمان المطابقة على سبيل التحقيق ثم قال الدلالة مطلقا عند  
 اهل العربية مستقلة والقصد والالتفات الى المدلول الالتفات وقصد بالذات فان التضمن والالتزام عندهم  
 لا يستلزمان المطابقة الا بقدر ما يوجب اهل المنطق الدلالة مطلقا ليست متعلقة بل بدلالة المطابقة فقط  
 فان التضمن والالتزام عندهم دلالة في ضمن المطابقة والالتفات والقصد الى مدلولها بالعرض والتبعية  
 الالتفات الى مدلول المطابقة فان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة على سبيل التحقيق في كلامه  
 فان قيل المعاني المحرفية اليها مدلولات مطابقة او تضمنية او التزامية والمعاني التي فيها يستعمل ان تكون  
 متعلقة اليها بالذات بل الالتفات اليها بتوسط الالتفات الى غير ما فلا يصح دعوى الالتفات والقصد بالذات  
 الى المدلولات على الاطلاق يقال المراد ان الشيء لا يكون مدلولاً بدلالة لفظية وضعية عند اهل العربية الا  
 عند تعلق القصد واستعمال اللفظ فيه واردة من اللفظ بذلك الشيء من غير واسطة واما المنطقون  
 فالمدلول التضمني والالتزامي عندهم ليس كذلك ثم ان ما ذكره هذا البعض مخالف لما يدل عليه كلام الشيخ في منطق  
 الشافعي من كون مطلق الدلالة تابعة للارادة وسيجي نقل كلامه ان شاء الله تعالى الا ان يخصص الحكم المذكور بدلالة  
 المطابقة كما انكب عليه صاحب المحاكمات فافهم قوله ويرد على اهل العربية آه هذا اللفظ ما فوذهما قال بعض المنطقيين  
 انه يلزم على اهل العربية تحقق دلالة اخرى غير الدلالات الثلاث وهي دلالة التضمن والالتزام على ما ذهب  
 المنطقيين لا يلزم ذلك على اهل المنطق فان ما هو تضمن والالتزام عند اهل العربية فهو داخل في المطابقة  
 ومتمم الى الوضع النوعي في كلامه واحاصل ان التضمنية والالتزامية المنطقيين  
 لا يدخلان في شيء من الاقسام الثلاثة عند اهل العربية فان قيل يحتمل ان يكونوا من غير هذه الاقسام  
 الدلالة المحققة في ضمن الدلالة بخلاف التضمنية والالتزامية العبريتين فانها غير خارجة بين معنى  
 الاقسام الثلاثة عند المنطقيين فانها داخلان في المطابقة ومتممتان الى الوضع النوعي

المعتبر في المعنى المجازي وتفضيله على ما قال العلامة التفتازاني في التلويح ان الوضع النوعي  
قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بخصيصة كذا فهو متعين للذات بنفسه على معنى مخصوص  
يفهم منه بواسطة تعيينه لمثل الحكم بان كل اسم آخره الفاء او يار مفتوح ما قبلها ولون بكسرة  
فهو لفرد بين من يدلول على سجن باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال مسلمين وسلمات فهو يجمع تلك  
المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعتبارها بل اكثر الحقائق  
من هذا القبيل فالمتنوع والمجموع والمفرد والمنسوب عامة الافعال والاشتقاقات والمركبات وبالحكمة كل  
ما يكون دلالة على معنى بالهئية فهو حقيقة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للذات بنفسه  
على معنى فهو عند القرينة المماثلة عن اراقة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه  
بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم تثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في  
المعنى المجازي كانت دلالة عليه فهمه منه عند قيام القرينة بحاله فظهر ان المجاز موضوع بالوضع النوعي و  
دال على معناه المجازي مطابقة **قال** المصنوع ولا عكس يعني ان المطابقة لا يستلزم شيئا من المتضمن و  
الاتزام اما عدم استلزامها المتضمن فليحقق البسائط او وعلية بان تحقق البسائط الخارجية مسلم واما  
تحقق البسائط العقلية فمحمل كلام اذ الاجزاء العقلية اجزاء تحليلية ويجوز عدم انتهائها التحليل الى جزئياتها  
التحليل بعد فجزان يكون التحليل في البسائط الى اجزاء عقلية غير واقعة عند حد كما في اجزاء المقادير  
غير النهائية واجيب عنه بوجه منها ان امكان جواز التحليل الى غير النهائية غير ضروري المقصود لان تلك  
الاجزاء ليست اجزاء بالفعل وتحقق الا جزئها بالفعل يكون تحقيق فهم الكل بدون الجزئ و قد يراد من المتضمن  
للمطابقة الوجود بينهما لا انفار التركيب والجزء على سبيل الحقيقة ومنها ان بساطة الواجب التوالي خارجا ووجودها  
قد ثبت فيما سبق ونه الفذر كاف في تحقق المطابقة بدون المتضمن واما عدم استلزامها الاتزام فليجوز ان يكون  
معنى لا لازم عقلا او عرفا او وعلية بانه ادعى الجواز بعبء الاحتمال العقلي فهو مسلم لكنه لا يفيد العلم بعدم الاستلزام  
بل عدم العلم بالاستلزام وان ادعى بعبء الامكان نفس الامر فيحتاج الى البيان ليفيد العلم بعدم الاستلزام  
ولا يخفى انه لو اكتفى باللازم في الجملة ولو يجب العرف فكل معنى لا لازم المستندة فالمطابقة مستلزمة للاتزام ولو  
تعدى ما قال شايح المطالع الاولى ان يقال لو تحقق الاستلزام لكان كلما تعقلنا شيئا تعقلنا منه شيئا

آخر لنا تعلم بالضرورة انما تعقل كثير من الاشياء مع الذبول عن سائر اغياره فففيه انما يتم لو لم يكلف في  
 الالتزام بالضرورة في الجملة بل لا يتم على تقدير عدم الاكتفاء بالضرورة في الجملة ايضا لما قيل انه ان اريد بالضرورة  
 عن سائر الاعتبارات عدم خطور الغيب بالبال عند تعقل بعض الماهيات عدم الالتفات الى الغيب  
 واختاره بالبال فسلم لكن ذلك لا يكفي في عدم تحقق الالتزام اذ يكفي فيه لزوم تصور الغير مطلقا  
 عند تصور المسمى سواء كان على سبيل الالتفات والاختار بالبال او لا وان اريد عدم العلم بالغير مطلقا  
 عند تصور المسمى فغير مسلم اذ لنا علم ضرورة لا تنفك عنا ابد اكالعلم بذواتنا والموجودات وثنيتها ونفيها وان لم يحجب  
 بالثبات اليها في بعض الاوقات وقد يستدل على هذا المطلب بان لو كان لكل مهية لازم ذهنية لازم من تصور كل مهية  
 تصور لازمها ومن تصور لازمها تصور لازم لازمها وهكذا الى غير النهاية فيلزم من تصور كل مهية ادراك امور غير  
 نهائية فلا بد وان يكون من الماهيات ما ليس له لازم ذهني فاذا وضع لفظها اذ تلك الماهيات تحقق بها كالمطابق  
 بلا التزام فذلك اولها لان سلم انه لو كان لكل مهية لازم ذهني لازم من تصور مهية واحدة تصور لازمها ولازم لازمها  
 وهكذا اذ المعتبر في اللزوم الذهني ان يكون الملازم بطريق الاختار بالبال مستلزما لتصور الملازم ومن الممكن ان  
 ان لا يكون تصور لازم المهية الذي لازم من تصور ما لك فلا يلزم تصور لازم لازمها قطعاً وثانياً ما لو سلم انه  
 يلزم تصور لازم لازمها فلا يتم انه يلزم ادراك امور غير نهائية كحوازل انتهار الى لازم يكون لازمه بعض ملزوماته  
 بمرئته او مراتب او لا متعلق في تحقق الملازمة الذهنية من الطرفين كما في التضاد كفيين وقد يقال ان مجموع  
 المركب من المهية ولازمها مهية ايضا فلا بد له من لازم فيلزم تصور امثاله ثم مجموع المركب من الثلاثة مهية  
 اخرى فيلزم تصور امثاله وهكذا فيلزم ادراك امور غير نهائية فقل قال المصوكونه ليس غير اذ قال الامام  
 الرازي ان المطابقة يلزمها الالتزام لان لكل مهية لازما ذهنيها واقلها انها ليست غير لا واجب عنه بان يكون ليس  
 غيره ليس لازما به بل بالمعنى الاخص والمعتبر في الالتزام هو اللزوم البين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من تصور  
 الملازم تصور ضرورة ان شبه بالالتزام هو اللزوم بالذهني اعني كون الامر انما يرجي بحسب ما يستدل في الماهيات  
 حصل المسمى فيه لا المعنى الاخص وهو ما يكون قصوره وتصور ملزومه كما في ان يلزم بالضرورة بينه فان قيل او حصل لنا  
 شعور فلا بد وان يحصل لنا التمييز بينه وبين غيره والا فلا شعور لنا به اصلا ضرورة ان كل مشهور به موجود في الوجود  
 وهو كل موجود متميز عن غيره وعلى تقدير حصول التمييز بينه وبين غيره يلزم له التميز فيكون له شعور بالتميز التمييز



وباجمل سلب مطلق الغير لازم بين بالمعنى بالانحصار لكل مفهوم وان كان سلب الاغيار المحصورة من اللوازم بعينه  
 بالمعنى الاعم يقال كل معلوم به وان كان موجودا في الازمين متميزا في نفسه عن غيره لكن ذلك لا يستلزم ادراكنا  
 لامتياز عن غيره اعني سلبا لغيره والالزام من كل تصور تصديق وهو باطل قطعاً فلما يكون لازماً بنينا  
 بالمعنى المتغير في الالزام قتال جدّاً قال المص واما التضمنية والالتزامية آه يعني كما ان المطابقة لا يستلزم  
 الالزام يجوز ان لا يكون للمعنى لازم بين يلزم من فهمه فلهذا لا نعقل كثيراً من الاشياء مع الذبول عن وعيها  
 كما انهم لا يستلزم الالزام يجوز ان لا يكون للمسمى المركب لازم لك ولا ناعقل كثيراً من المعاني المركبة  
 مع التفكك عن الامور الخارجة عنه وهذا شكل جداً على تقدير اخذ اللزوم التقديري في الالزام كما هو راي المص وعدم  
 استعمال الالزام التضمني نظائر لتحقيقه في البسائط قال المص والافضل وقال الشيخ في الفصل السادس من  
 اولى منطقي الشفاء الموجود في التعليم الاقدم من رسم الالفاظ المفردة هو انها هي التي لا تدل اجزاها على شيء ولا تنقص  
 فربما من اهل النظر في الرسم واوجب انه ووجب ان يزاد فيها انها التي لا تدل اجزاها على شيء من معنى الكل او قد  
 تدل اجزاها الالفاظ المفردة على معان كنهها لا تكون اجزاها معاني اجسام وانما راي ان هذا الاستفاد من متفقيه  
 وهو وان هذه الزيادة غير محتاجة اليها للتفهم بل للتفهم وذلك لان اللفظ بنفسه لا يدل البتة ولو لا ذلك لكان  
 لكل لفظ حق من المعنى لا يباوذة بل انما يدل بارادة الالفاظ فكما ان الالفاظ يطلقه والاعلى معنى كما يعين على انواع  
 الممار فيكون ذلك دلالة ثم يطلقه والاعلى معنى آخر كما يعين على الدينار فيكون ذلك دلالة فكذلك اذا اخلاه في  
 اطلاقه عن الدلالة البقي غير دال وهذا كثير من اهل النظر في لفظ فان الحرف والصوت فيما اظن لا يكون بحسب  
 المتعارفين عند كثير من المنطقيين لفظاً ويشتمل على دلالة واذا كان ذلك كذلك والمتكلم باللفظ المفرد لا يريد ان  
 يدل بجزءه على جزء من معنى الكل ولا ايضا يريد ان يدل بجزءه على معنى آخر من شأنه ان يدل به عليه وقد انعقد لفظ  
 على ذلك فلما يكون جزءه ليست له والاعلى شيء حين هو جزء بالفعل اللهم الا بالقوة حين يجزى الاضافة المشار اليها  
 وهي متعارفة اذ قد انما دلالتها بالجملة ان دل فانه يدل بلا حين يكون جزءا من اللفظ بل ان كان لفظاً  
 قائماً بنفسه قائماً وهو جزء فلما يدل على معنى البتة انتهى وتخصيصه ان اللفظ لا يدل بنفسه على معنى بل انما يدل عليه  
 بارادة الالفاظ حتى لو فلا عنها لا يكون والابل لا يكون لفظاً ايضا عند جماعة فخر عبد الله وايجو ان الناطق  
 ليس والاعلى معنى في حال العلم بل هو بمنزلة الزاير من زيد ومنزلة ان من الشان واور وعليه كل من لفظ  
 في كلامه بان الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ للعلم بالوضع والاختار في ان من علم وضع لفظ لمعنى فكذلك

ذلك اللفظ أو تخيلته لغير معناه سوارا واداه اللفظ اولاً وانت تعلم ان مجرد العلم بالوضع لا يكفي في الاستدلال من سماع  
 اللفظ الى المعنى الموضوع له بل لابد ان يفهم الى السلع الاتفاقات الى الوضع ونحن نجد من انفسنا اننا لانفهم اسم  
 الاصطلاحية للمفردات عند اطلاق الاعلام المركبة مع كوننا عالمين بالوضع الاصطلاحية وما هو الا كوننا واولا من حينها  
 متوجهين الى المعاني المستعملة فيها او اوضاعها نعم يمكن الاتفاقات الى الالفاظ الاصطلاحية في فهم المعاني الاصطلاحية  
 عند فهم المعاني المقصودة لكنه نادراً جداً واما الدلالة بغير تحليل اللفظ فهي دلالة غير لغوية لا تستلزم الى الالفاظ  
 التجريبية من اللفظ كما صرح به بعض المدققين ثم لا يخفى على من فهم سليم ان الدلالة غائية للوضع والى ان  
 انما وضع اللفظ ليفهم السامع ما اراده التكلم لان الوضع ليس الا تعريف ماني الفهم في فهم ما هو غير مقصود الحكم ليس له دلالة  
 مصطلحية فيما هو المعنى من اللفظ لم يكن له دلالة عليه اصلاً فاللفظ الذي لا يربط بدلالة على خبر معناه لا يكون جزئياً  
 والاشلي المعنى دلالة مصطلحية وان كان خبره بارادة اخرى صالحة للدلالة عليه فاستبان انه لا فرق بين عبد الله  
 وبين المنطق من انسان في عدم الدلالة على معنى قال المحقق الطوسي في شرح الاخبار ان لا تامل متاهل ففهم  
 من نفسه لا يجب بين عبد الله من عهد الله او كان معلماً وبين لفظة ان من انسان نقلاً وثاني المعنى فان كليهما  
 يصلحان لان يدل بهما في حال آخر على شئ واما كون الاول منفولاً من لغت والثاني غير منفول فامر مبرح  
 الى حال الالفاظ ولا يتغير بهما احوال الاسم في الدلالة وقال الشيخ في خواصم الفصل الخامس من ثمانية فاهية  
 الشارح ليس لفظاً ومولف بحسب الانسان لفظاً ومولف بحسب استعمال اهل المنطق فان عبد الله عبد الرحمن  
 او تابل مشراً او مثال هذه الالفاظ وان كانت بحسب اللغة مؤلفة فانها لا تعد من المؤلفات بحسب نظر المنطق  
 او كان لا يربطها بها حيث جعلت القابا واسماء شخصية ودلالة على المعنى اصلاً وان كان قد تيقن ان  
 يدل بهما على معنى في موضع آخر فاقبل قال المصنف وهو ان كان مراداً للعرف حال الفجر قال السيد المحقق قد  
 في حواشي شرح النخعي ان نسبة البصيرة الى ما كانتا كنسبة البصر الى بصيرته وانت اذا نظرت في المرأة و  
 شاهدهت صورة فيها فلان هناك حالتان احدهما ان تكون متوجهة الى تلك الصورة مشاهداً اياً ما قصدت جاعلاً للفرق  
 ح آله في مشاهدتها ولا شك ان المرأة مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحيث تقدر بالبصار على هذا الوجه ان  
 تحكم عليها ولتقت الى احوالها والثانية ان تتوجه الى المرأة نفسها وتلاحظها قصداً فتكون صالحة لان تحكم  
 عليها وبها تكون الصورة مشاهدة تبعاً لغير لتقت اليها فتظهر ان من البصيرات ما تكون تارة مبصرة بالذات  
 واخرى آله لا بصيرة لغيره فتنسب على ذلك المعاني المدركة بالبصيرة من القوى الباطنة واستنوع ذلك

من كونك تام زيد وكونك نسبة القيام الى زيد ولا شك انك تدرك فيها نسبة القيام الى زيد لا انهما في الاول  
 مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة التعرف حالها فكانها مرة تشاهد بها امر شرطاً احدهما بالآخر  
 ولذلك لا شك ان تحكم عليهما وبهما مادامت مدركة على هذا الوجه وفي الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها  
 بحيث يمكن ان تحكم عليهما وبهما فهي على الوجه الاول معنى غير مستقل بالمفهومية وعلى الثاني معنى مستقل بها  
 وكما تحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات المستقلة بالمشيومية فتحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة  
 بالغير التي لا تستقل بالمفهومية اذا انتهت بها فاعلم ان الابدان مثلاً معنى هو حالة الغير متعلق به فاذا لاحظ العقل  
 قصداً وبالذات كان معنى مستقلاً بنفسه ملحوظاً في ذاته صاعداً لان يحكم عليه وبه ويلزم ادراك متعلقة اجمالاً و  
 وتبعاً وهو بهذا الاعتبار لدول لفظ الابدان وكونك بعد ملاحظة على هذا الوجه ان تقيد بمبتدئ مخصوص فنقول مثلاً  
 ابتدائية البصرة ولا يخرج ذلك عن الاستقلال وصلاحيته الحكم عليه وفيه الا حظه العقل من حيث هو حالة بين  
 اسير والبصرة وجعل آلة التعرف حالها كان معنى غير مستقل بنفسه لا يصلح ان يكون محكوماً عليه لا محكوماً به  
 بهذا الاعتبار لدول لفظ من وقال في حواشي شرح المختصر الابدان ان اخذ مطلقاً كان معنى مستقلاً ملحوظاً العقل  
 بالذات يمكن ان يحكم عليه وبه وان اخذ معنى معيناً متعلقاً بشئ مخصوص فلا اعتبار ان احدهما ان يلاحظ العقل من  
 حيث انه مفهوم من المقدمات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوماً مستقلاً يصلح ان يكون محكوماً عليه وبه وانما  
 ان يلاحظ العقل من حيث هو حالة لشيء ويجعل آلة التعرف حاله ويكون المتوجه اليه بالقصد هو ذلك الشيء  
 وبذلك الاعتبار هو مفهوم لا يستقل بالتعلق والملاحظة انما يلاحظ العقل باعتباره لحظه ذلك الشيء فاعقل في  
 الاول يتوجه الى مطلق مفهوم ويلزم ادراك متعلقة اجمالاً لكنه ليس مقصوداً بالذات وفي الثاني يتوجه الى  
 مطلق المفهوم ايضا لكنه يعني به الى متعلق مخصوص وهو المفهوم من ذلك ابتداء البصرة وفي الثالث يتوجه  
 بالقصد الى المتعلق ثم انه في تعرف حاله يلاحظ الابدان المتعلق به اذا انتهت به فنقول معنى من ليس هو  
 الابدان المطلق ولا المخصوص الماخوذ بالاعتبار الاول والاصح ان يقع محكوماً عليه وبه قطعاً لئلا لا شك في  
 ان المفهوم مستغنى عنه في قولك سرت من البصرة على الوجه الاول الذي استفيد منه لا يصلح بشئ منها  
 فتبين ان يكون معناه الابدان الخاص بالاعتبار الثاني وهو معنى لا يستقل بالمفهومية ولا يتصل فيها  
 وفاجباً لا متعلقاً ثم انه يستعمل في كل ابتداء خاص حقيقة لا مشترك فهو موضوع لذلك وضعاً عاماً على معنى  
 ان الواضع تصور معنى الابدان المطلق ولا خطبه بجزئية فحين به لفظ من بازائها واما الابدان فاولوا وضع

لقصور مفهوم الابتداء المطلق ولا دخل النسبة من حيث هي حالة بينه وبين شئ معين في زمان خاص وعين لفظه بازاء  
 هذا المجموع فالنسبة ههنا مفهوم غير مستقل كمفهوم المحرف فلذلك لا يتحصل الابتداء وههنا خارجا لا يذكر الفاعل انتهى  
 واحاصل ان الابتداء مثلا اذا لاحظ العقل قصدا بان يتوجه اليه في نفسه كان معنى مستقلا بالمفهومية ملحوظا بالذات  
 لا يحتاج في مفهومية الى متعلق ويلزمه تعقل المتعلق اجمالا حتى تكون حالة اجمالية في الذهن هو بهذا الاعتبار معنى لفظ  
 الابتداء واذا لاحظ من حيث انه حالة بين السير والبصرة وذلك بان يتوجه الى السير والبصرة بالذات بانها وقعتا في التحرك و  
 لاحظ الابتداء بانه متعلق بهما بان يكون الابتداء ابتداء لسير ومن البصرة بياناً لتعرف حالهما بان يكون السير متصفا بالابتداء  
 والبصرة متصفا بالمبتدئية كان معنى غير مستقل لا يمكن ان يحكم عليه به ولا يمكن ان يتعقل الا بذكر متعلق مخصوص بانه حال  
 متعلق مخصوص فلا يدل عليه الا بفهم كلمة والذات على معنى مخصوص بخلاف لفظ الابتداء فانه موضوع لمعنى كل مستعمل للوقوف  
 تعقله على متعلق مخصوص وبالحكمة فلا ابتداء اعتبارا الاول اعتبارا لنفسه من غير ان يخصص شئ وهو معنى مستقل للذات  
 للفظ الابتداء وثانيها اعتبارا انه حالة بين السير والبصرة وهو معنى جزئي ملحوظ بين السير والبصرة وهذا معنى غير مستقل  
 ودلول للفظ من وفيه كلام اما اول فلان معنى الاسم قد يكون جزئيا كما في هذا الابتداء ومعنى المحرف قد يكون كلياً  
 بكليته الطرفين كما يقال سير المسجد خير من سير السوق ضرورة ان النسبة معنى حرفي وليست بجزئية فان النسبة انما  
 تخصص لتخصص التبيين وبما فيما نحن فيه كالتان فان النسبة ايضا كذلك والقول بان مراده بالجزئي الجزئي  
 الاضافي في غاية السخافة والركاكة لانه ان اريد به ان معنى الابتداء انما هو عند كل كنه مندرج تحت الابتداء المطلق  
 فهو منسطة محضه اذ لا معنى لكون الابتداء انما هو من حيث هو كذلك معنى كلياً وقد صرح هو بان المعنى المحرفي عبارة  
 عن الابتداء الخاص مثلاً وان اريد بكون الابتداء انما هو جزئياً انما فيها انه مندرج تحت الابتداء المطلق فليس  
 لكن لا ينافي كونه جزئياً انما فيها بهذا المعنى كونه جزئياً حقيقة كما ان زيدا مثلاً مع كونه جزئياً حقيقة جزئي انما  
 ايضا وبالحكمة لا يلزم من كونه جزئياً انما فيها كونه كلياً مع انه مصرح بنفي الكليته عنه فتأمل ولا تحبط واما ثانياً فلان التعادل  
 ان يقول معنى لفظه من مطلق الابتداء وتخصيصه انما يكون بواسطة الاجراء على السير والبصرة مثلاً فالتخصيص  
 مستفاد من اجراء على الطرفين المخصوصين كما ان معنى الامة مطلقة ويكون تخصيصها مستفاداً من اجراء على  
 الطرفين فاحتج ان نشاط الفرق بين المعنى الاسمي المستقل والمعنى المحرفي الغير مستقل انما هو نحو الملا حظته  
 فلا تامة بينهما بل انما التماثل بالاعتبار فان لوحظ ذاته والتفت اليه لك يصلح لان يكون محكوماً عليه به  
 وان لوحظ تبعيته لغيره يكون آلة للملاحظة حاله لا يصلح لشيء منها وزعم ان الابتداء المطلق لا يمنع ان يكون محكوماً

عليه وبه والابتداء الخاص يمنع ان يكون كك زعم باطل فان الابتداء الخاص كالابتداء المطلق اذ كان المحظوظ بالذات  
لا تبعية شئ آخر يصلح ان يكون محكوما عليه وبه والابتداء المطلق كالابتداء الخاص اذ كان المحظوظ تبعية الغير لا يصلح  
لان كذا ان يكونا عليه وبه فمدار اشتراح الحكم هناك كون معنى من مثلاً ما هو تبعية الغير لا كون معناه بالانتماء لمخصوصة  
وكذا الحال في معاني سائر الحروف المعنى في مثلاً ظرفية مطابقة ويكون تبعية ما مستقلاً من اجرائه على الطرفين  
المخصوصين فالظرفية المطلقة كالظرفية المخصوصة اذ كانت المحظوظة تبعية الغير والظرفية المخصوصة كالظرفية المطلقة  
اذ كانت المحظوظة بالذات لا تبعية الغير وهذا يظهر ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة لا كما زعم صاحب  
الافق المبهين ان يتصل وغير متصل مختلفان حقيقة فلا يمكن ان يكون المعنى الغير مستقل مستقلاً والعكس  
وسيجي ابتداء من يتحقق انشأ الله تعالى واثقل ان الابتداء المطلق وان كان لا بد له من متعلقين لكنها لعدم  
تبعيتها لغيرها من لفظ الابتداء بلا احتياج الى لفظ آخر فلهذا كان مستقلاً والابتداء الخاص لما اعتبر فيه المتعلق  
بما هو مخصوصة لا يفهم من اللفظ بدون ذكر الفاظ والة عليها كان غير متصل فاستقل هو المطلق وغير متصل  
هو الخاص وهو معار للمطلق فلم يكن شئ واحد مستقلاً وغير متصل في ملاحظتين فليس بشئ لانك قد عرفت ان  
الحرف موضوع للنسبة المخصوصة وبه ابتداء خاص فيجري الملاحظتان فيه بلا ريب وظهر ايضا ان اقالوا ان معنى  
عدم الاستقلال هو الاحتياج في انقل الى امر آخر المراد به الاحتياج في انقل تابعاً في الملاحظة لا المطلق  
الاحتياج حتى يوجد في المعروف بالنسبة الى المعروف بالكسوف في الاسماء اللازمة الاضافة واسماء الشرط معجم  
بمستقلاً لها وبالسمة الحرف موضوع للنسبة من حيث انها محظوظة بالشيء ولذا لا تصلح لان يحكم عليها وبها والاسماء  
اللازمة الاضافة موضوعة لنفس الامور التي معرفة للاضافات فهي في انفسها مستقلة لكن عرض لها النسبة  
الغير مستقلة في الاستعمال فالاسماء اللازمة الاضافة في انفسها صالحة لان يحكم عليها وبها بخلاف الحروف  
وقد توهم العلامة التنازاع ومن تبعه ان الواضع قد اشترط في دلالة الحرف على معناه ذكر متعلقاته والافعه  
مستقل في الملاحظة وزيغه اسباب المحقق قد بان هذا القائل ان اعترف بان معنى الحرف بهي النسبة المخصوصة  
فلا يصح لاشتراط الواضع لان ذكر المتعلق امر ضروري اذ لا يعقل معنى الحرف الا به وان زعم ان معنى لفظ من هو  
معنى الاتباع بعينه الا ان الواضح اشترط في دلالة من عليه كذا المتعلق ولم يشترط ذلك في دلالة لفظ الاتباع على نص  
لفظة من فاقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنفسها فيها فزعمه هذا باطل اما اولها فان هذا الاشتراط  
لا يتصور له فائدة اصلاً بخلاف اشتراط القضية في الدلالة على المعنى المجازي واما ثانياً فلان الدليل على هذا

الاشتراط ليس نفس الواضع عليه كما توهمه لان دعوى ورود نفس منه في ذلك خروج عن الاضمار قبل هو الزم  
 ذكر المتعلق في الاستعمال وذلك مشترك بين الحروف والاسماء الالوانية الاضافية واجواب عن ذلك بان ذكر  
 المتعلق في الحروف لتقسيم الدلالة وفي تلك الاسماء لتفصيل التسمية على اقليل للحكم بخت اذ يجوز المعكس وانما نشأ ذلك  
 يلزم ان يكون معنى لفظة من معنى مستقلا في نفسه صامحا لان الحكم عليه وبه الا انه لا ينفقه منها وحدها فادخلها  
 ما تيمم به ولا انتها وجب ان يصح الحكم عليها بها ذلك مما يقول به من له اذ في معرفة باللغة واحدا لها ولذلك قال السكاكي  
 لو كان ابتداء النافية وانتهائها والغرض معاني من والى وكي مع ان الابتداء والانتها والغرض اسماء كانت  
 هي ايضا اسماء لان الكلمة اذا سميت اسما سميت لمعنى الاسمية لها وانما هي متعلقات معانيها هي اذا افادت هذه  
 الحروف معاني رجعت الى هذه بنوع استلزام قوله هي التي آتت في اسما مشتقة من مع الترتيب لمخصوصها  
 فلا يرد المقلوب نحو ذلك في قلب كان فانه لا يدل على النسبة انتهت قوله وتوضيحه ان كان مثلا آتت في  
 منطق الشفارة ما لا ادوات كقولنا من وعلى والكلمات الوجودية فانهما فادخل الدلالات والكلمات الوجودية  
 هي كقولنا صار ليصير وكان يكون لا الدال على الكون مطلقا بل على الكون فنيما لم يذكر شيئا بل هي الكلمات التي  
 انما يدل من المعاني التي يدل عليها الحكم على نسبة الى موضوع غير معين وفي زمان يكون تلك النسبة بمعنى النظر  
 ان يقال ولا ينفك عن لفهم الكلمة الحقيقية اياه والدليل على ان هذه المعنى الادوات والكلمات الوجودية لو انفك  
 الدلالات انه اذ قيل ماذا فعل زيد ففعل صار وقيل اين زيد ففعل في لم يقف الذهن معها على شيء وهو معنى الاول  
 والكلمات الوجودية تولد الاسماء والافعال والادوات نسبتها الى الاسماء نسبة الكلمات الوجودية الى الافعال  
 ويشتركان في انها لا تدل بانفردا بل انما تدل على نسب لا تعقل او تعقل الامور التي هي ليست منها فكذلك اذا  
 سئل سائل ماذا يفعل زيد وقيل صار او كان واريدها كان شيئا ثم سكت ولم يرد عليه واجتهد وقيل ان وسكت  
 بقى الذهن طالبا بعد ولم يتبينه الا على نسبة مترتب فلا يصح افراو لان وضع او يحل يتبدل بها او يحجر الا انه لا يغير  
 بها لفظ آخر فمقصودها فاذا قرن بها غير ما صح ان يكون مبتدئا او مجزئا وجميع هذا الدال على نسبة غير معينة كمن  
 وعلى وانما على النسبة غير معينة كغيره لان هذا الكلام قد فسر اسيد الحق قد قوله بل على الكون نسبة آتت بان معناه  
 بل على كون شيء شيئا لم يذكر اى لم يذكر ادم يذكر كان فلا يكون داخل في بل هو ليعني ان المراد ان ذكر الشيء  
 الثاني يكون بعد ذكر كان وان كان تعقلا قبل تعقل مفهومه ضرورة ان تعقل طرفي النسبة متقدمة على تعقلها  
 فهو خارج عن مفهومه الذي هو النسبة واور عليه بان ذكر الشيء الثاني لا يلزم ان يتاخر عن ذكر كان بل قد يتقدم

عليه كقولك فقير كنت اللهم واجيب بان المراد التنازل لثبوتها وسلب المعينة اللغوية سوار كان متقدما عليه شيئا  
عنه بآثار على ان المقصود خروج مفهومه تنبئها على الفرق بينه وبين كان التامة لانها تدل على كون الفاعل  
شيئا هو نذكر كور في مرتبها وداخل في مفهومها وهو يحدث الذي هو محمول على الفاعل حقيقة والى هذا يرجع ما قال  
بعض المتقين في تفسيره ان معناه انه انما يدل على كون الشيء شيئا لم يذكر ذلك لشيء عند ذكر كان فلا يكون  
داخل في مفهومه اذ حاصله سلب المعينة اللغوية سوار كان متقدما عليه ومتنازعا عنه وهو كاف في خروج الشيء التام  
عن مفهوم كان التامة بخلاف كان التامة لانها تدل على كون الفاعل شيئا هو نذكر كور في مرتبها وداخل في  
مفهومها وهو يحدث الذي هو محمول على الفاعل حقيقة والمراد بدلالة الكلمات الوجودية على نسبة الى موضوع  
غير معين دلالتها على غير معين حين ذكر هذه الكلمات وان كان معينا في الواقع ثم ان الدليل الذي ذكره  
الشيخ على كون الادوات والكلمات لواقص الدلالات دليل اني فان الوسط فيه وهو عدم الوقوف على معنى  
محصل معلول لعدم الاستقلال وقد يتدل عليه من طريق العلم بانه لا بد بين الالفاظ من الالفاظ يرتبط بها  
المفردات المستقلة والالفاظ التي المحكوم عليه المحكوم به ولا بد ان تكون تلك الالفاظ غير مستقلة الدلالة والا  
يحتاج الى الالفاظ اخرى ولا ريب ان تلك الالفاظ ليست الادوات والكلمات الوجودية فالحمد ولا وسط وهو الموضوع  
للملاحظة لعدم الاستقلال فانهم قوله حتى تنضم اليها كلمة اخرى هذا مطابق لما قال الشيخ في منطق الشفا  
وقد نقل كلامه ومحمدا ان الادوات والكلمات الوجودية لا تصلح بالافراد بها لان موضوعها لا يتحل الا ان الثمين  
بها لفظ آخر تنضم لقضائها فيصح ان يجزئ عنها بها وقال بعض المتقين في حواشي شرح التهذيب بل لا يصح  
ح اللفظ الا بالعرض فان معناه لا يمكن ان يتعلق بالقصد به بالذات فلا يمكن ان يتعلق به الحكم بالذات فعلى  
التقدير الاقتران لا يصح ان يجزئ عنها بها كما لا يصح ان يعقل على تقدير الافراد وقال في حاشية حاشية تهذيبه  
ان ما هو مقصود بالعرض في الملاحظة التي هو مقصود بالعرض فيها لا يصح ان يحكم عليه به لا وحده ولا مع غيره  
اذ لا يتصور القصد الى شيء والقصد بالعرض الى جزء في ملاحظة واحدة فان الكل والجزء في ملاحظة واحدة مقصود  
ليقصد واحدا قيل ان المركب من مستقل وغير مستقل الذي تعينه من اجزائه مستقل مستقل مما لا يلتفت  
اليه لا يحسن ان يشار بهذا الكلام على ان كلما هو غير مستقل انما تكون مرة تعرف حال الغير فقط وتكون ملحوظا  
بالعرض والظاهر ان الشيء الغير المستقل لا يكون ملتقيا اليه بالذات وحده وانما لا يلتفت اليه بالذات  
ولو بعد التمام اخر جزءا اليه غير معين ولا معين وبالجملة عدم استقلال الادوات والكلمات الوجودية انما يشار الى

الاتفاقات اليها وحدها ولا ينافي الاتفاقات اليها بعد تصورها بواسطة الطرفين فانهم لم يوافقوا لك اذا قلت آو  
 قال سيد المحقق قد محصله ان الفعل التام مثل ضرب يدل على المعنى المعين الصريح لان يكون مستقلا في الخبر  
 وعلى نسبة ذلك المعنى الى فاعل ما وعلى زمان تلك النسبة فمدلول ضرب مثلا مثل على ثلثة اشياء او الفعل  
 الناقص مثل كان لا يدل على معنى صريح للاستناد الى الغير بل انما يدل على مجرد النسبة مع زمانها فمفادها ناقص  
 من الفعل التام مجرد واحد فلا يكون الفعل الناقص مع فاعله كلاما تاما بل يحتاج الى امر اخر فيصير للاستناد فكان  
 مثلاً اذا كان معناها بوثب الشيء في نفسه تكون تامّة ولكن مع فاعلها كلاما تاما واذا كان المراد بها كون  
 فاعلها صفة خارجة عن معناها تكون ناقصة نحو كان زيدا قائما وليس المراد بها وجود زيد في نفسه بل كونه على  
 صفة القيام فالحال لم يذكر القيام لا يكون كلاما تاما ومن ثمة قيل ان الكون ليس معنى مشترك بين الكونين كيف  
 وبهذا المعنى ان كان مستقلا كان كونا في نفسه لا غير وان كان غير مستقل كان كونا لغيره لا في نفسه اقليل  
 الكون في نفسه معنى مستقل ولفظه عدم الاستقلال بخصوصية وبهذا المعنى مستقل مبدركان التامة و  
 الناقصة ليس بشئ لان كان الناقصة غير مشتملة على الحدث الذي هو دار الاستقلال في الافعال لانها  
 بما دلت على نسبتها لصورتها على افتراضها باحد لازمة الثلثة بخلاف كان التامة فانها باذاتها تدل على  
 الحدث وصورتها على الزمان والنسبة الى فاعل ما خلا معنى لكون المعنى مستقل مبدركل واحد منهما وبهذا  
 القول بان المعنى مستقل بعروض نسبة لها يكون غير مستقل باطل فانهم ولا يخطئ في له المشهور انه قد  
 استدل على دلالة الفعل ببيتها على الزمان بانه متجدد باحد وان اختلفت المادة كما في ضرب وطلب و  
 مختلف باختلافها وان احدثت المادة كما في ضرب يضرب واور وعليه سجد المحقق قد بان تضاريف الفعل  
 الماضي بل المعلوم والمجهول صيغ مختلفة مع اتحاد الزمان والصيغة للزمان احوال والاستقبال متجددة وسبقت  
 المقدماتان فلا بد لان على استناد الزمان الى الصيغة لا مكان استنادها الى المواد المختلفة ضرورة جواز  
 اشتراك المختلفات في امر واحد وان تعلم ان الوضع في اشتغالات اعمى اذا تضارب والطالب غيرهما  
 لا يتناسى من صيغ اسم الفاعل لم يلاحظها الواضع بخصوصياتها لوضوح المعنى الفاعلي قطعاً بل القدر المشترك بين  
 تلك الخصوصيات الغير المتناهية وبما هو الالهية الفاعلية المعروفة عن خصوصيات المواد بحسب المقهور الفاعلي  
 وان المنع تجردها بحسب التحقيق الخارجي وكيفية الاحوال في ضرب طلب وامتثالها مما لا يتناسى فالواضع  
 وان وضع الحدث الخاص المفهوم من ضرب لمادة المحصورة اي ضارب لكنه لم يلاحظ الوضع لثبته الزمان





من الحركات وسكنات وترتيب الحروف ومما يشتمل على ثلثة اجزاء محدث ونسبة الى الفاعل في الزمان  
فالمادة تدل على الحدث والهيئة على النسبة والزمان اعترض بين المحدثين والحدثية فانه لا بد من  
والزمان فلا وجه يجعل احدهما جزءا والاخر خارجا فينبغي ان يكون نسبة الطرفين بغير ان النسبة في الزمان  
نسبة القيام جزءا لنفس القيام واجاب بانهم ارادوا بالزمان ان يكون في الزمان نسبة يدل على ذلك انهم بانهم  
الهيئة المستقل بالمفهومية ومن العلوم ان غير مستقل لا يكون من مقولة الحكم بل من مقولة الهيئة  
والحق ان معناه آه هذا الفصل عما قال بعض المدققين ان معنى الكلمة معنى واحد اجمالي فيلزم النقل الى هذه النسبة  
كما يشهد به الوجدان سليم وهو مستقل فان الاستقلال وعدة معنيين للملاحظة ومختلفان باختلافها فاما  
ان الفعل لا يشتمل على النسبة بل هو له مقتضى مستقل دون المطابقة كلام ظاهري كيف وذلك لا يوجب الاعتدال  
المنطق لا اعتبارهم في ضمن المطابقة ولا اعتدال العربية لا اعتبارهم الاستعمال في مطابق الدلالة وانهم  
ذلك البعض ان معنى القضية ايضا امر اجمالي لبيده النقل الى اجزائها فاذا لم يلاحظها ملاحظة اجمالية كان  
واذا لوحظ ملاحظة تفصيلية كان غير مستقل التحقيق ان اللفظ الذي لا يدل جزية على جزية معناه لا يدل  
تفصيل بل انما يدل على امر واحد مجمل واللفظ الذي يدل جزية على جزية معناه لا يدل الا على التفصيل ولو لوحظ  
اجمالا يخرج عن معناه فذلك التفصيل ان كان شتملا على النسبة الملاحظة بالنتج تامة كانت او ناقصة فهو غير  
مستقل كالحكمة والمركب التفهيدى فالقول بان معنى القضية معنى اجمالي خطأ لان القضية هي التي توقع بين  
طرفيها نسبة وبلا خلاف تلك النسبة مع طرفيها تفصيل ثم يقصد بطبيعتها النسبة الخارجية التي تكون بين طرفيها  
الطرفين في الواقع مع قطع النظر عما في الذهن وعما هو مدلول الكلام فاذا اقتضى من هذه الامور بان لا يتحقق مثلا  
الطرفان او يتحققان ولكن لا يقع بينهما نسبة او يقع بينهما نسبة ايضا لكن لا يلاحظ تلك النسبة على التفصيل  
سواء كانت هي مطابقة او لا مطابقة للنسبة الخارجية او يلاحظ على التفصيل لكن لا يقصد بطبيعتها النسبة الخارجية  
التي بين ذينك الطرفين في الواقع مع قطع النظر عما هو في الذهن وعما هو مدلول الكلام لا يتحقق على شيء من هذه  
التفاهير القضية وبالحكمة الملاحظة الاجالية يخرج القضية عن حقيقتها لانها على هذا التقدير تكون في قوى المفكر  
لان يكون محكوما عليها وبها كما ان القول يكون معنى القضية معنى اجماليا خطأ كقولهم بان معنى الكلمة معنى  
تفصيلي خطأ بل معنى الفعل امر واحد اجمالي يفصل العقل الى الاجزاء الثلاثة والحدوث وان كان في الامور  
عليه بل ان احداثا لنفسه لا يصلح الا ان يحكم به فقط فالفعل معناه المطابقة مستقيل ولا حاجة الى ان يشتر

استقلاله بالنظر الى معناه يقتضي ان يحدث بل يمكن ان يقال لو اعتبر استقلاله بالنظر الى معناه يقتضي ان  
الترجيح بلا مرجع او عدم استقلاله لان الاجزاء الثلاثة لمعناه الاجمالي اما كلها مستقلة في هذا المعنى فاعتبار  
الاستقلال باعتبار الحدث ترجيح بلا مرجع واما غير مستقلة باعتبار ان لحاظها تابع للحاظ الكل فيلزم عدم استقلاله  
فتحقق ان معنى الفعل معنى واحد اجمالي يحلله العقل الى اذوار الثلاثة وهو مستقل قطعاً فان  
يقول هذا يوجب صحة كونه محكوماً عليه مع انهم قد اجتمعوا على ان معناه يقال الفعل انما وضع لذلك المعنى ما نحوذا على انه  
مستند الى شيء وانما لذلك لا يصح ان يقع محكوماً عليه بل هو محكوم به وانما كان المعنى احرى في انما وضع للمعنى للحفظ  
بالتيقن لمخاطبة الطرفين ولذا لا يصح ان يكون محكوماً عليه اوبه واما الاسم فلما كان موضوعاً للمعنى مستقل ولم يغير مع  
نسبته تامة لا على انه مشتوب الى غيره ولا بالانعكاس صح الحكم عليه به بقى بهنأشي وهو ان الفعل كما يدل على الحدث  
ونسبته الى قائل ما كأم الفاعل شيئاً يدل على الحدث ونسبته الى ذات ما علم صح ان اسم الفاعل يقع محكوماً  
عليه ون الفعل والحوادث ان الاعتبار في أم الفاعل ذات ما من حيث نسبت اليها الحدث فالذات المبهمة  
لمحوظة بالذات ولكل الحدث واما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات الا انها التقيدية غير تامة وغير مقصورة على  
من العبارة وقيدت بها الذات المبهمة وصار المجموع كشئ واحد فجاز ان يلاحظ فيه تارة جانب الذات اصالة  
فيحصل محكوماً عليه تارة جانب الوصف اي الحدث اصالة فيحصل محكوماً به واما النسبة التي فيه فلا يصلح الحكم  
عليها وبها لا وحدها ولا مع غيره لان استقلالها واعتبارها في الفعل نسبة تامة يقتضي الضاد ما مع طرفها عن غير  
وعدم ارتباطها به فذلك النسبة هي المقصودة الاصلية من العبارة فلا تصور ان يجري في الفعل ما يجري في اسم  
الفاعل بل يتبين له وقوعه مستنداً بهذا قال السيد المحقق قد في حواشي شرح التلخيص وتفصيله ان الفعل ان  
وقع محكوماً به فاما ان يقع محكوماً به لفاعله او غيره فعلى الاول يكون محكوماً به باعتبار محل الاشتقاق وقيام الحكم  
به بالحكم عليه لاجل محله عليه به هو كونه صحيح يوافق لوضع الفعل وان وقع محكوماً به لغيره مثل زيد قام ابو ذر فيلاحظ  
النسبة الى اخلته في مفهوم الفعل اجمالاً وسحب ارجاعها الى النسبة التقيدية حتى يصح ربطها بالغير وان جعل  
محكوماً عليه فان جعل محكوماً عليه باعتبار الذات المعينة فلا ريب في صحته لكن لا يكون الفعل محكوماً عليه ضرورة  
خروج الفاعل عن الفعل وان كان باعتبار الحدث فيقال انه كان محكوماً به باعتبار وضعه فلو وقع محكوماً  
بغير خلاف وضعه وان كان باعتبار الحدث مع النسبة على ان يكون المحكوم عليه المجموع فلا يصح ايضاً لان  
المجموع غير مستقل وان كان باعتبار الحدث التقيدية بالنسبة فكذا كذلك والايضاً النسبة التامة لا ترتبط بالغة

لا وادها ولا مع غيره وانما المجموع الفعل مع الفاعل فلا يصير محكوما عليه لانهما لا يشتملان على النسبة انما المقصودة  
 بالذات فلا يرتبط بالغير ولان الجزاء الذي اعتبر فيه وهو النسبة لما اعتبر اصالة وكان غير متعلق فلا يصح ان يسمي  
 واما الاسم الفاعل فيصح ان يصير محكوما عليه باعتبار الذات المهمة المقطرة بالنسبة الثامنة الغير المقصودة بالذات  
 اما اذا اعتبر النسبة المقصودة اصالة فلا يصح لذلك لا وادها ولا مع غيره لعدم استقلالها قال المصنف  
 وليس كل فعل عند العرب آه قال الشيخ في منطوق الشفا ما محمدا انه ليس كلاما ليميله العرب فعلا كلمة عند المنطقيين  
 فان نحو اشئ تشي فعل عندهم وليس كلمة مطلقة وذلك لان الهمزة دلت على موضوع خاص وكذا التاء والياء  
 على الحدث والزمان فصار قولك اشئ او تشيت محتملا للصدق والكذب وكل تشي وتشيت فيك، في حكمنا  
 اشئ واما تشيت والياء المضارع الخاطب لم يحكم بديل جز لفظه على جز معناه وكلما هو مركب بجمادى  
 النعائس ثم اورد بان ما ذكرناه نعيم لو كانت الهمزة في اشئ والتاء في تشي والا على ما ذكرنا مع ذلك يكون الباقي  
 والا على الحدث والزمان مع ان الامر ليس كذلك فان الباقي لا يدل على معنى اصلا اذ اللفظ المركب من هم ساكنة  
 متباعدة بها ثم شين ويار لا يكون لفظا بنفسه لانه ان كان المقول بعدم جواز الابتداء بالسكون فمما اذا كان  
 لفظا لا يدل على معنى من المعاني ان جاز الابتداء بالسكون ومع ذلك لا فرق بين اشئ صيغة اشكلم وبين صيغة  
 النعائس في الافراد والتراكيب فان كان الاول مركبا كان الثاني كذلك فان السيار وال على النعائس والتعيين  
 غير مشروط في الدلالة الا ترى انك اذا قلت انسان يدل على معنى وان لم يتعين ولا فرق بين قولنا بشئ  
 وقولنا شئ ما يشي فكل من الكلمات المستقبلة كلها مركبات واجاب بان المركب ما يدل جز لفظه على جز معناه  
 فيكون فيه دلالة جز واحد واما دلالة الباقي على الباقي فلما لا يقتضيه المركب فلا بد ان الباقي من اللفظ يدل على  
 الباقي من المعنى حال التركيب فان الحدث والنسبة الى الزمان مخصوصان من اشئ وليسيت الهمزة  
 والهاء عليهما فتعين فبهما من باقى اللفظ ودلالته بالفراوه حال التركيب فينتج في كون اللفظ مركبا ولا ينفرد في كون  
 عدم دلالة حال التحليل واما النعائس فلا يجوز ان يكون معناه ان شيئا غير معين في نفسه وجعله المصدر اذ لو كان  
 معناه ذلك لصدق بوجود المصدر لاي شئ كان في العالم فينتج جملة على زيد لان ما وضع لغير معين لا يصح  
 اطلاقه على ما يتبادر اورد عليه بان ليس المراد بغير المعين ما اعتبر فيه عدم التعيين حتى ينافي ما اعتبر فيه التعيين  
 بل لم يعتبر فيه التعيين مع عدمه المعنى المطلق الذي يصدق على معين وغيره ويمكن ان يقال لو كان معناه  
 ان شيئا مطلقا وجعله المصدر لا ينتج جملة على زيد مثلا لان استناد المصدر الى موضوع مطلق يوجب ان يتخصص





والجواب عنه ان الاخبار ما عن اللفظ وذلك جائز في الكلمات كلها سواء ذكرت الفاظها وحدها او مع غيرها او مع  
عنها بالفاظ اخرها ما عن المعنى اما مستغرا عنه بلفظه وحده او مع غيره مستغرا عنه بلفظ آخر فالاول من خواص الاسم  
والاخير ان مشتراكا بينه وبين اخره فاذا اريد الاخبار عن معانيها باللفظ لا عن الاخبار عنه وجب ان يعبر عنه بغير لفظه  
او مع غيره في غير معنى معتبرا باحد هذين الوجهين بانه يتبين ان خبر عنه بوجه ثالث ولا تناقض في ذلك وانما يلزم  
التناقض ان لو لم صدق قولنا الفعل او حرف خبر عن معناه مستغرا عنه بلفظه هكذا قرر سيد المحقق في قوله  
ولا اشكال في الالتزام ايضا قال في الحاشية قال بعض النحويين اللفظ اذا اريد مجرد اللفظ كان علما نحو جنى بهل  
قيل لانه كلام والكلام لا يتركب الا من كلمتين وجب ان ليس بكلمة الا اذا صار علما للجنس المهيمل كذا في غاية التحقيق ثبت  
استدلاله تعلم ان هذا ما يصح لو كانت الالفاظ موضوعة لانفسها لا يلزم عدم كون لفظ من الالفاظ مهيلا او ما من  
لفظ الا لا يمكن ان يدل عليه بنفسه فانه كما يقال زيد يري ذلك يقال ديد يري ذلك وجب ان لا يمكن ان  
يقال وضع اللفظ لنفسه مخصوص بالفاظ الموضوعه او يمكن التعبير في المهيمل عن نفسه بنفسه من غير احتياج  
الى الوضع ثم جاز ذلك في الموضوع بالطريق الاولى فيكون الوضع ضائعا فتأمل قوله تقسيم آخر لمطلق المفرد  
المستلزم وان التقسيم لهذا التقسيم الاسم خاصة وشيئا كانه السيد المحقق في حيث قال في حاشي شرح المشيئة  
اللفظ ما من اللفظ الى اجزى والكلي انما هو بحسب تصانف معناه بالجزئية والكلية ومعنى الاسم من حيث هو معناه  
بمعنى مستقل يصلح للتصانف بها فان معنى زيد من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح لان يوصف بالجزئية ويحكم بها  
عليه كذا معنى الانسان يصلح لان يحكم عليه بالكلية واما الحرف فان معناه من حيث هو معناه ليس معنى مستقلا  
صاعدا لان يكون محكوما عليه صلا وذلك لان معنى من مثلاً هو ابتداء مخصوص ملحوظ بين السيرة والبصرة على وجه  
يكون هو كذا لملأ خطتها ومرتبة لتعرف حالها فلا يكون بهذا الاعتبار ملحوظا قصدا فاصح لان يكون محكوما به  
فصلنا عن ان يكون محكوما عليه كذا الفعل التام كضرب مثلاً يشتمل على حدث كالضرب وعلى نسبة مخصوصة  
بينه وبين فاعله تلك النسبة ملحوظة بينهما على انها آلة لملأ خطتها على قياس معنى الحرف وهذا المجموع معنى الحدث  
مع النسبة الملحوظة بهذا الاعتبار معنى غير متقل بالمفهومية فلا يصلح لان يحكم عليه بشئ لعدم خبره عنى الحدث وحده  
ما نؤخذ في مفهوم الفعل على انه مستدل بشئ آخر فصار الفعل باعتبار جزر معناه محكوما به واما باعتبار مجرعه معناه فلا  
يكون محكوما عليه لانه اصلا فالفعل انما امتاز عن الحرف باعتبار اشتمال معناه على ما هو مستدل الى غيره وتلك  
اخرى ان ليس له معنى ولا جزر معنى يصلح لان يكون مستدلا به او مستدلا اليه ان شئت الفصل ثمة المعاني عند

فصبر عن معنى من تلفظ ثم انظر بل تقدر ان تحكم عليه او لا انك ان تكون في مرتبة من ذلك وكذا صبر عن معنى ضرب بلفظه ثم نال فانك تجد انك جعلت الضرب مستند الى شيء وبما صرت بها وادوات اليه اما مجموع الضرب والنسبة المتغيرة بينه وبين غيره فمالا يصير محكوما عليه لانه وكذا صبر عن مفهوم الانسان بلفظه فانك تجد صلاحي لان يحكم عليه بصلوفا لا شبهة فيه اهلا فظهر ان معنى الاسم من حيث هو معناه يصلح للانقسام بالكلية والجزئية والحكم بها عليه اما معنى الكلمة والاداة من حيث هو معناها فلا يصلح لشي من ذلك اهلا لكن اذا صبر عن مشاهير الاسماء بان يقال معنى من او معنى ضرب صح ان يحكم عليها بالكلية او بالجزئية وبهذا الاعتبار لا يكونان معنى الكلمة والاداة بل معنى الاسم فافصح بذلك ان الاسم صالح لان ينقسم الى الجزئي والكلّي المنتقسم الى المتواطي والمشتكك بخلاف الكلمة والاداة واما الانقسام الى المشترك والمنقول بانقسام الحقيقة والحجاز فليس مما يختص بالاسم وحده فان الفاعل قد يكون مشتركا كخلق بيته او جدوا قري وعصا قتل وادبر وقد يكون منقولاً كصلى وقد يكون حقيقة كقتل اذا استعمل في معناه وقد يكون مجازا كقتل بمعنى ضرب ضربا شديداً وكذا حرف اليف قد يكون مشتركا كمن بين الابداء والتعويض وقد يكون حقيقة كقضى اذا استعمل بمعنى الظرفية وقد يكون مجازا كقضى بمعنى على والسير في جريان نده الانقسامات في الالفاظ كلها ان الاشتراك والنقل والحقيقة والحجاز كلهما صفات الالفاظ بالقياس الى معانيها وجميع الالفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها وبها واما الكلية والجزئية المتغيرتان في التقسيم الاراني فهما من صفات معاني الالفاظ وقد عرفت ان معنى الاداة والكلمة يصلحان لان يوصفا بشئ هذا كلامه وسير معانيه في المصدر المعاصر للمحقق الدواني انه لا يلزم ما ذكره ان لا يكون معنى الحرف والفعل صاحبين للانقسام بالكلية والجزئية بل غاية ما يلزم ما ذكره انه لا يصلح لان يحكم عليها بالكلية والجزئية ولا يلزم من ذلك ان لا يكونا متضمنين باحدهما نعم متضمن الحكم عليهما به لكما انهما متصفان بحكم الاستقلال ويتبع الحكم عليهما بانها غير متضمنين كيف يتبع الصفات معنى الحرف والفعل بالكلية والجزئية مع ان معناهما من جملة المفردات والمفرد لا يخص في الكل والجزئي والحاصل ان المعنى الفعلي والحرفي جريان قطعاً لانهم صرحوا بان من مثلاً موضوعه جزئيات الاعتبار المطلق والفعل موضوع للحدث والنسبة المعينة المتغيرة بينه وبين الفاعل المعين غاية ما في الباب ان لا يبين عنده ما يجر عنها بالفعل والحرف لا يصلحان لان يحكم عليهما بالجزئية او الكلية لكن اتفاد الحكم لاشعار ما هو شرط من المنطوق قصد الايباني انهما فيما حسب لواقع باوصاف وبالجمل عدم الاستقلال للمعنى الحرفي عند التعبير عنه بالحرف لم يجر عن الصفات بحسب لواقع بالجزئية او الكلية فظهر ان التقسيم لهذه المطلق المفرد والصاقي على الاسم



والكلمة والاداة وكل واحد من اقسام المفرد ونصف بالاداة وصف المذكورة فانفع اقال الفاضل البيروني في  
حواشي شرح التهذيب انه يلزم على تقدير جعل المقسم مطلق المفرد ان يكون الفعل اذا كان متعدداً في اثنين وفخمين في  
العلم والمتواطي والمثل كما منع انهم لا يسمونها بهذه الاسامي وقد ابا باب عنه بعض المتأخرين بعد تسليم كون المقسم  
مخصوص الاسم بان المقسم حقيقة مطلق المفرد من دون اعتبار العموم والخصوص فيسري احكام مخصوص اليه  
او كل حكم ثابت للمفرد ثابت للطبيعة من حيث هي في ذلك فلا يشرع جريانه على سجيته ولا يخفى مخالفة لان الحكم الثابت للمفرد  
انما ثبت للطبيعة في ضمن ذلك المفرد كما ثبت للانقسام والاختصاص للعالم في ضمنه في خاص فثبت لهم الانقسام وعدم الاختصاص اليه  
في ضمنه واما العلم حال الحكم المتناهي فاختصا العلم بالشيء خصوصاً فيكون له حقيقة واقعية لا يقسم اليه الا في الحقيقة ثم ان المقسم قال  
في حواشي شرح التهذيب في قوله تعالى لا يفرق بين الشيئين المطلقين والشيء وبين الشايع وجه ذلك بالتقسيم اذ ان الكثرة في الشيء الواحد  
الذي يمكن تقيده وتقيع الشدة فلا بد ان يكون واحداً بالطبيعة وحدة مبهمة فهو في هذا الاعتبار مبرمج في نفسه عن  
الخصوصيات والقيود والمقسمة قابل لها والالم يفرق شتر كونه بينا وذا هو الشيء المطلق ثم اعتبر من بان اعتبار  
المفرد بالاطلاق ينافي في الفعل والتقدير والمقسم بحسب حمله على الانقسام واما باب بان حمل الانقسام على القيد  
اليه باعتبار نفسه من حيث هو مبرمج قطع النظر عن العموم والاطلاق وكونه مقسماً لشيء صدق هذا العنوان  
عليه باعتبار الاطلاق والعموم كما ان صدق الجنس كالجودان مثلاً على الانواع باعتبار نفسه وصدق كجنسية  
عليه باعتبار العموم والاطلاق ولم يعتبر في المقسم مطلق الشيء اعني موضوع المبهمة الشامل لجميع الاعتيارات لانه  
مجرد ان يعتبر مع الاطلاق ومن حيث ان خصوصية وعدها وان يقدر معه شيء فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة  
المبهمة التي يجب اعتبارها في انقسم بل هو واحد بوحدة الشيء المطلق ومتعدد وتعدد وجودات الاشخاص وهو  
في نفسه لا واحد ولا كثير فهو يقسم ولا يقسم باعتبار المفرد بين نعم قد يؤخذ في محله حبسه للدواعي فيجب ان يؤخذ  
ذلك الجنس مطلق الشيء حتى يصح اسناد احكام نوعه اليه كما في تقسيم مطلق المفرد الى العلم والشيء والطبي والممكنات فاش  
لا يؤخذ منه من حيث الاطلاق لان الفعل والاداة لا يقسم اليها لم يعتبر نوعه اعني الاسم في تقسيم لان الاشتراك  
والنقل في الحقيقة والحجاز يكون في الفعل والادوات ايضا هذا كلامه ولعل لتحقيق ان التقسيم عبارة عن ادراك  
الكثرة في الواحد المبرمج فحق المقسم اعتبار الوحدة المبهمة ضروري وهي انما تحقق في الشيء المطلق الملحوظ من  
حيثه الاطلاق والعموم ومطلق الشيء الذي هو موضوع المبهمة واحد مع الواحد وكثير مع الكثير وفي محاذ من  
حيث هو مبرمج قطع النظر عن الوحدة والكثرة والتمكان في الواقع مع وحدة ما وفي هذا المعنى وان كان متميزاً

الاختيار لكن لم يطرح عن الاختيار في ذلك الحائط ولا يلزم ان يكون لكل شئ وحدة واختيار في جميع الحالات ،  
 كيف والمحاظ فخر الخلق والتعريف باختيارين وايضا الاصل في التسمية انحصار الالاتيم التسمية وانحصار يكون الا  
 اذ انهم المتقسم الشئ المطلق لان في التقسيم لا يحظر وجود التقسيم في جميع الاقسام باحصار فباستمرار تقسيم لا يقتضي التقسيم بل  
 بانقسام جميع الاقسام وايضا المقسومة من احكام العموم والاطلاق لا من احكام بخصوص والالاتيم هذه الاقسام  
 بالمقسومة فان قيل حل الاقسام على التقسيم يدل على ان التقسيم مطلق الشئ لا الشئ مطلق لان الشئ المطلق لا يتجه  
 مع الاخر فكيف يحل له ان ليس من احكام الاقسام على التقسيم بل على التقسيم ما تزل وما قال  
 في دفع الاعتراض المور ولقولنا ان اعتبار التجريد والاطلاق آه فبني فذات السخافة اما اولها فان الضمان القيد  
 اليها اذا كان في تقسيم مع تلاحظ النظر عن كونه مقسما فلا يكون تلك القيود شقة الى التقسيم حقيقة فكيف يكون التقسيم مقسما  
 الى تلك الاقسام مع ان التقسيم عبارة عن ادوات الكثرة في الواقع بل هو اما ثانيا فلان ما قال في تلك الحاشية  
 مناقض لما قال في الحاشية الآتية ان المقسوب الى الشئ المطلق انما يخص به آه وكما لا يخفى على من ادراية بعلية  
 والتفريق ما استلزم ان العموم والاطلاق والاشراك عبارة عن التفرقة بقرينة عديدة والتشخص بتخصيصات  
 عديدة فبني مع وحدتها بهذه الكثرة بالكثرة الشخصية ومعنى اطلاقها وعمومها واشراكها انها ليست مقصورة على  
 معين ولا مبرومة على خصوصية فالقصر على معين وانحصار على شخص ينافي هذه الاوصاف واما كون الشئ متشخصا  
 بتخصيصات كثيرة ومتعدية بتعديات غير مقصورة فهو ليس متنافيا لهذه الاوصاف بل هذا هو معنى العموم والاطلاق  
 والاشراك نعم لا يصح بد على راي بعض المفسرين لانه لا يبعد الى ان الاطلاق والعموم وغيرهما من المعقولات  
 الثابتة وان التقديرات المنعقدة منها ذبنيات فلا يمكن ان يكون معروض هذه الاسور عنده موجودا سعة  
 الاعيان ومن ثمة عريف البيان ظهر سند ما قال في الحاشية المعالجة على قوله ولا يلزم آه لانه يلزم كون  
 خصوصية الاسم لمعالجة في هذا التقسيم لان المقسوب الى الشئ المطلق انما يخص به بان لا ينسب الى شئ من الاخر  
 او يجوز شؤنه بجميعها اذ لا يشبه شئ من الخصوصيات فتأمل انتهت وذلك لانك قد عرضت انه يجوز شؤنه فيها  
 عن فيه جميعها فيكون التقسيم الشئ المطلق وعلى تقدير كون التقسيم مطلق الشئ ايضا يكون خصوصية الاسم لمعالجة  
 ايضا لما عرفت انه لا دخل لشئ من الخصوصيات فتأمل قوله كما صرح به الشيخ آه فلم ان الشئ حين يتم الاسم به  
 المتواطى وغير المتواطى قال في انصار التقسيم واعلم انما يعني بالاسم به بكل لفظ والسمو ان كان يخص باسم  
 الاسم ان كان يخص باسم الكلمة او الثالث الذي لا يدل الا بالمشاركة وهذا الكلام كالنص على ان الكلمة

والاداة يكونان متواطيين وغير متواطيين كما ان الاسم يكون متواطيا وغير متواط على خلاف ما توهمه الشارح قوله  
 بحيث ان لا يكون آده جواب عما يقال انه يلزم على ما ذكره المصنوع الاعلام المشتركة عن تعريف العلم وكذا يلزم  
 خروج المتواطى والمشارك عن اسم الجنس المشترك وجاهل الجواب ان المراد باتحاد المعنى ان يكون له معنى واحد  
 من حيث يكون له معنى واحد وان كان له معان كثيرة ايضا ففقد الحثية معتبر في تعريفه وانما اعتبارى -  
 قوله في هذا التقسيم بالقياس آده يعنى ان المراد من المعنى المقليس اليه فاذا قيس الى المعنى الواحد فهو اما علم  
 او متواط او مشترك واذا قيس الى المعاني المتعددة فهو اما مشترك او منقول او حقيقة ومجاد قوله له بحيث لو فرض  
 كونه متصورا جاب عما توهم المصدر للعاصر للتحقق الدواني ان تعريف العلم بما ذكره غير جامع بخروج الاعلام المتواط  
 معانيها غير مدركة بالبحس كانه تعالى وجبريل وادم فان معانيها حاصلة في اذ لم نلق قطعا ونفس لتصوراتها  
 غير رالعة عن فرض المشتركة فيها لان معانيها غير محسوسة ولا منتهية الى المحسوسات والبع المذكور من خواصها من  
 والامور المنتهية اليها ومحصل الجواب ان الشخص عبارة عن خصوصية يكون بها الشيء بحيث لو تصور نفسه  
 لا يكون في نفس العقل صالحة للاشتراك بين كثيرين والاعلام التي معانيها غير مدركة بالبحس لو تصورات معانيها  
 بانفسها لم يجوز العقل صدقها وانطباقها على الكثرة قال في الحاشية المتعلقة على قوله بحيث لو فرض كونه متصورا  
 بنفسه آدهى بواسطة الحواس وانما قيدناه به بناء على ان اختلاف بين الكل والجزئ انما هو لا اختلاف نحو  
 الاول كما سياتى في انتهى وانت تعلم ان طريق ادراك الجزئ غير منحصر في الاحساس والتخيل بل قد يكون  
 بالعلم المحصورى ايضا كما حققه المحقق الدواني في حواشي شرح التجرى حيث قال المعقول السامع بذاته لا يكون  
 جزئيا كما في عالم النفس بذاتها فان قيل الكلام انما هو في العلم الارتسامى وارتسام صور الجزئيات على الوجه الجزئى  
 متمنع في العقل يقال الدليل الدال على انتفاع حصول صور الجزئيات في النفس لو تم فانما يدل على انتفاع  
 حصول صور الجزئيات المادية ولا يدل على انتفاع حصول صور الجزئيات المجردة فان قيل اذ ارعنا الى انفسنا  
 لم نوجد ان يحصل فينا جزئى مجرد على الوجه الجزئى يقال هذا لا يدل على الانتفاع مع ان اسيد المحقق قد صرح  
 في حواشيه المطلاع بان جزئيات الامور العامة ترتسم صورها في العقل فتأمل قوله اما العلم بحسب آده  
 جواب لنقض واراد على تعريف العلم بانه غير جامع اذ تعريف العلم لا يصدق على العلم بحسب ضرورة ان معناه  
 ليس تشخيصا بل معنى جنسى يتحمل الصدق على كثيرين ومحصل الجواب ان العلم بحسب موضوع للمهنية المعنوية  
 من حيث انها معلومة معروفة فيقع الظاهر على الفرد حقيقة من حيث ان هذه المهنية المعهودة متحدة مع صفاتها

عليه وخصه بصفة الفردية لتتمايز من قرائن خارجة فعلى هذا هو ليس علماني ومصطلح اهل المنطق وان كان علماني في معرفته  
 النخلة فان نظريتهم مقصورة على الالتقاط فلما روي ان الاحكام اللغوية المخصوصة بالعلم بارية عليه من كونه بشارا وروا  
 حال وهو موصوفا بمعرفة ومشتوقا من قول اللام ونحو ذلك كما يحلوه علماء واما اهل المنطق فلما كان نظريتهم الى جانب المعنى  
 وكان معناها كليها لم يجباوه علماء يؤيدون ذلك ما قال اسيد الحق قد ان علمية تقديرية ضرورة الاحكام اللغوية التي  
 مع اعتبارها حضور الذهني آه قال في الحاشية اسي لا على وجه التقيد فلا يفي العموم واما في معرفة الشخص  
 ولو قيل انه موضوع للمهنية بشرط الوحدة الذهنية الشخصية كان خبريا ولازم عليه ان يكون اطلاقه على الافراد  
 مجازا انتهت العلم انه قد زعم ابن الحارث ان علم الجنس موضوع للمهنية من حيث انها امر واحد شخصي ذهني و  
 هي لا يطلق على افراده بحسب الوضع المجازي وعلى هذا هو داخل في تعريف العلم او معناه امر واحد شخصي ذهني  
 غير متمثل للمصدق على كثير من بحسب الوضع فهو غير قنولي بغيره وضعا واذا اطلق على فرد من الافراد الخارجية  
 نحو هذا السامع فليس ذلك بالوضع فلهذا اسد موضوع حقيقة لا على فرد من افراد الجنس في الخارج على سبيل الاستدلال  
 والسمانة موضوعه للحقيقة الذهنية فاطلاقه على ما في الخارج ليس بطريق الحقيقة ويرد عليه اوردوه بقوله ولازم عليه  
 ولا يلزم عليه ذلك من كون علم الجنس موضوعا للمهنية من حيث هي بل اطلاق العلم بالجنس على الفرد الخارجي  
 حقيقة لم يوارى به ذلك خصوصية استعمال المطلق في التقيد يلزم ان يكون اطلاقه عليه على سبيل المجاز مقابل به  
 قال والفارق بينه آه قال اسيد الحق قد الفرق بين علم الجنس المنكر والمعرف بالام التعريف وعلم الجنس بعد  
 اشتراكهما في الدلالة على المهية المعلومة استحضرة في الذهن الاول ليس  
 فيه اشارة الى معلومية هذه المهية وحضورها في الذهن بخلاف الاخيرة  
 فان فيها اشارة الى هذه المعلومية وان علم الجنس فيه هذه المعلومية بوجهه واما علم الجنس المعروف بالام فالام  
 فيه بالآلة وهي الام دون جوهر اللفظ وقال في حاشية المطول في تعريف اسند اليه بالام ان اعلام الاجناس  
 اعلام حقيقة كالاعلام الشخصية اذ في كل منها اشارة بجوهر اللفظ الى حضور السمي في الذهن فان قيل في الآلة  
 لما قال في تعريف اسند اليه بالعلمية ان اعلام الاجناس اعلام تقديرية غير حقيقية موافقا لما قال الراجح  
 يقال الثاني معرفة النخلة والاول بحسب معرفت العام كذا قال بعض المتأخرين ويمكن ان يقال ان ما قال  
 في تعريف اسند اليه بالعلمية بشار على المشهور وما قال في تعريف اسند اليه بالام بشار على الثاني قوله فيه  
 ان صغيرها سمي به علم ان اسيد الحق قد في حاشية شرح المطالع بها حقق ان معنى المفرد واحد بالشخص قال

ما ذكر من كون معنى المضمرة وادبا الشخص ظاهر في ضميرى التكلم والمخاطب فلا يقال اننا وانت ويراد به تكلم او مخاطب  
مطلقا وعموم الخطاب عبارة عن ارادة كل شخص من يصلح ان يخاطب لاعتبار ارادة مفهوم كل شامل لهم فلا يقتض  
في الشخصية واما ضمير الغائب فقد يعود الى الكل ايضا ولطيفة اقل يشار بها الى الجنس في قوله صلى الله عليه وسلم  
انكم تفتنون بهذا السواد واجاب بان الظاهر ان كلمة هو موصوفة للجنسيات المذكورة تحت قولنا كل غائب  
مفرد مذكور كانت جزئيات حقيقية او اضافية والاشارة الى الجنس منبئة على جملة منبئة البحر في المحسوس المتشابه  
في لك واجيب بان هذا الجواب قد ذكره اسيد المحقق في حاشيته شرح مختصر الاصول فانه بعد ما حقق ان المبرهات  
والمفهمات بحسب معانيها جزئيات حقيقية قال ولا يخرج في ذلك ان هذا يشار به الى امر على مذكور وان المضمرة الغائب  
يرجع اليه ايضا اما الاول فلان هذا يقتضي بحسب اصل الوضع مشايرا مشارا اليه اشارة حسيه فلا يكون الا جزئيا  
حقيقيا واذا استعمل في غير وفقد نزل منزلة والكل المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يستعمل المشتركة  
و اطلاقه عليه من هذه الحيثية والاشارة في فلاته ضمير الغائب ذكرها جزئيا للمرجوع اليه انا لفظا او معنى او حكما وقد عرفت  
ان الكل من حيث هو مذكور ذكرها جزئيا جزئي فان قيل نأينما في ما قال في حاشيته شرح المطالع من ان لفظه هو  
موصوفة للجنسيات المذكورة تحت قولنا كل غائب مفرد مذكور كانت جزئيات حقيقية او اضافية يقال ان هذا يتم  
مع قطع النظر عن خصوصية المذكور وان ان اجمعه المصنوعة التي ذكره لا يثبت في المرجع كما يشهد به البديهة في لك  
واما اسهل عليك آه يعني لتبين ان المراد بحول اسم الاشارة والمضمرة في البحر في الحقيقة دخوله فيه اذ انقضى الى معنى  
الشخصي اسهل الامر واحاصل ان كونها جزئين ليس على الاطلاق بل اذا كان المرجع والمشار اليه جزئيا حقيقيا ووجه  
التامل ما قال في حاشيته انه اذا قيل ان المعنى المسمى لم يكن متواطيا ولا اشكالا قايما بطلان المحصنات والمحقق  
ان جميع اللفظ الى المتواطى والاشكالك والمشتراك والمنقول اعتباري فيجوز ان يكون لفظ واحد علميا باعتبار متواطيا  
باعتبار مشترك باعتبار منقول واحد منها الى آخرها باعتبار حقيقة باعتبار وعجازا باعتبار فاذا انقضى الى معنى واحد  
فهو اما علم متواطى او مشترك او منقول او حقيقي او مجازي فامل في قوله  
فتدبر قال في حاشيته الى انه لا يمكن قياسه الى الامور المتكثرة لان احتمال اسم الاشارة في كل واحد منها على وجه  
الابدل من حيث انه مفرد لذلك العام الذي هو مرآة للملاحظة فكانه استعمل في كل احتمال في المعنى الواحد معنى  
ذلك العام من حيث انه مشترك فامل انتهت بعني ان لفظ هذا مثالا ليس موضوعا للتخصيصات باوضاع متعددة بل  
هو موضوع لها بغيرها وان فالوضع تصور معنى كليها ولا حظ جزئية ملاحظة اجمالية وعبر بهذه الملاحظة الالمانية لفظا

لكل واحد من تلك الجزئيات فيكون هناك وضع واحد عام لمعان متعددة فيطلق بهذا الوضع ذلك اللفظ على كل واحد من افراد ذلك المفهوم الكلي حقيقة ولا يطلق على ذلك الكلي اذ لم يوضع له فيكون لفظها موضوعا لكل مشار اليه مفرودا كرويا بحكمة معنى كون اللفظ عاما والموضوع له خاصا ان يلاحظ الواضع مفهوما كلياً وبذلك الملاحظة يضع اللفظ بازركل واحد من الافراد بحسب وصياتها كما يلاحظ مفهوم الكلام الواحد وبذلك الملاحظة يضع اللفظ على افراد الكلام الواحد بحسب وصياتها قال المصنفان الوضع فيها آه اعلم انه قد ذهب المتأخرون الى ان الضمائر واسماء الاشارات موضوعات لمعان كائنه الا ان الواضع شرط ان لا يستعمل الا في جزئيات تلك الكليات فاسماء الاشارات وان كانت موضوعات للمعنى الكلي الا انه ترك استعمالها فيه واستعمل في الجزئيات فهي من المجازات المتروكة الحقيقة واورده عليه السيد المحقق قه بانه لو كان الامر كما توهمه كانت اناء وانت وهذا مجازاً لا حقاً اذ لم يستعمل فيما وضعت هي لها من المفهومات الكلي بل لا يصح استعمالها فيها اذ ملا وكيف لا ولو كان كذلك لما اختلفت التهمة في عدم استلزام المجاز الحقيقة ولما احتاجوا في نفي الاستلزام الى ان يركبوا في ذلك بما مثله نادر فامثل شابت له الليل وقامت الحرب على ساق واجب بان الاختلاف فيها بانها موضوع بوضع عام او خاص بعينه الاختلاف في استلزام المجاز الحقيقة وعدمه وانما خرج في نفي الاستلزام الى اشارة نادرة تنفقه عليها ثابته عند انضمام الظاهر انه لا بد في استعمال المجاز من اعتبار المعنى الحقيقة والاتصال منه الى المعنى المجازي وبهنا يكون الاستعمال في الخصوصيات ولا يلتفت الى التعميم اصلاً فافهم قال المصنف في اعماليه قد يكون الوضع خاصاً والموضوع له اللفظ آه قال في حاشي لمسلم اعلم ان المعنى في خصوص الوضع كون الملاحظ شيئاً واحداً في عمره ملاحظة الاشياء وكذلك في جانب الموضوع لولذا جعل رجل من الوضع انما هو موضوع له خاص فان الملاحظ عند الوضع بشي واحد وقد وضع لذلك الشيء وان كان كلياً ولهذا قلنا ان الوضع انما هو للعامة لم يوجد فان الواحد من حيث هو واحد لا يكون مرآة لكثير من الكلامه واختصص عليه ولا بانه ان كان المراد بملاحظة الاشياء الملاحظة التفصيلية فهي لم توجد في شيء من الاقسام وان كان المراد بالملاحظة الاجمالية في ضمن الامر الكلي فيعلم ان لا يكون فرق بين القسم الثاني والثالث وثانياً بان قوله لان الواحد من حيث هو واحد لا يكون مرآة غير صحيح لان الامر الواحد لا يصلح للمراية الا ترى ان الكلي امر واحد يصح ان يجعل مرآة للافراد الا ان يقال مراده بملاحظة الاشياء ملاحظة الكلي من حيث انه آلة ومرآة للافراد وبملاحظة الواحد من حيث هو من حيث هو من غير ان يجعل مرآة ففي القسم الثاني الملاحظ امر كلي من حيث المراية لكن لم يوضع اللفظ الا في

بل لا في المفردات واسماء الاشياء بل الكلي مرة ووضع للافراد لانه ان قيل في انقسام الشئ في ما وضع اللفظ  
للكلي فلا فائدة في جملة مرآة يقال ان الوضع كالحكم تاريخ للعلم ولما كان المعلوم بالذات الطبيعية لا الافراد  
فجعل الموضوع الطبيعية من حيث الانطباق على الافراد ومعنى قوله الواحد من حيث هو واحد يحاط بالافراد  
غير جملة مرآة فقال المصنف في الاشياء والحق انه اقل آه اعلم ان موضوع الوضع وعمومه وكذا عموم الموضوع له و  
خصوصه عند القوم بالنظر الى الكليته والجزئية لانهم قالوا ان كان المخطوطة عند وضع اللفظ جزئيا حقيقة من حيث  
تركيبه ووضع اللفظ له فهو وضع خاص لموضوع خاص وان لو خط الامر الكلي من حيث هو كك ووضع اللفظ له فهو  
وضع عام لموضوع عام كرجل وان لو خط الكلي من حيث انه مرآة للافراد ثم وضع اللفظ لها فهو وضع عام لموضوع له  
خاص وكون الجزئي من حيث هو كك مرآة للكلي ووضع اللفظ له لما لم يفتقر الى موضوع الوضع الخاص لموضوع له عام  
وعند البعض عموم الوضع وخصوصه عبارة عن كون المخطوطة عند الوضع امرا واحدا او اشياء كثيرة ولكل عموم الموضوع له و  
خصوصه في هذا اصطلاحان وحكم المصنف في قول الرابع في الاول انما هو بحسب اصطلاحه لا بحسب اصطلاح القوم فقال  
قوله في التحقيق المقام آه بل تحقيق المقام ان الوضع قد يكون عاما لموضوع له خاص وذلك بان يكون الوضع  
في اللفظ عند الوضع امرا كلياً وجعله آية للملاحظة الافراد ثم وضع اللفظ بالتركيب فرداً ووضع اسماء الاشياء و  
المفردات فان المخطوطة في هذا الوضع الامر الكلي كما لم يوجد في الخارج المحسوس في هذا المثال لان لا ان يضع اللفظ له  
اي لهذا المفهوم الكلي بل لان يجعله مرآة للملاحظة الافراد فيوضع لذلك الافراد بموضوعها وقد يكون الوضع خاصاً و  
الموضوع له لفظاً خاصاً سواء كان جزئياً او كلياً فلا يلاحظ فيه العموم والتعدد والشمول لاني جازم ان الوضع ولا في جانب  
الموضوع له وان كان الموضوع كلياً كوضع الانسان وغيره وبالحقيقة المعتبر في خصوص الوضع كون المخطوطة شيئاً  
واحد او في نفسه ملاحظة الاشياء وكك في جانب الموضوع له واذا اعتبر الشمول في كلا الجانبين يكون الوضع عاماً  
لموضوع له عام فيجعل المفهوم الكلي مرآة لكل فرد من افراد الموضوع له ويكونان متعددين متشابهين بوجه كلي عام  
وبما جازم ان مجموع الموضوع له ان يلاحظ الواضح اللفظ بالمعنى الكلياً بوجه كلي عام ويوضع كل واحد واحد من لفظ  
الاسماء في لفظه لذلك الوجه بالتركيب واحد واحد من المعاني الصداق عليها وجه واحد واحدة كوضع ان كل  
فرد من افرادها على زنته فاعل ان انت من تمام المفعول فالمشهور في جانب الموضوع ورن الفاعل لا هذا اللفظ  
بموضوعه كذا مفهوم كلي متلبيق على هذا اللفظ وغيره وانه عند الوضع في المفهوم من حيث الانطباق على الاشياء  
لانه انما في جانب الموضوع الكلي هو ذات من قام به العمل اي فعل كان وجعل هذا المفهوم مرآة لذات

من تمام به الضرب والنصر وغيرهما من الذوات المخصوصة التي قامت بها الافعال فثبت ان الموضوع والموضوع  
 له كما يكونان خاصين كما يكونان عاينين اي هذا الطهران قوله ولا يتصور ان ليس بشي اما الاول فانه ما ذكره في شرح  
 لما عرفت ان الالفاظ المتعددة المخصوصة بالجمادى امر كل عام وكل المعاني في كل انفس من الالفاظ المتعددة بوجه كل  
 موضوع المعنى الذي في الموضوع المخصوصة بالجمادى الكل ففى هذا القسم الاشارة والمعاني التي في الالفاظ المتعددة بوجه كل  
 عام وهذا قسم آخر غير ما ذكره الشارع فما توهم ان لا يخرج عن الاحتمالين الذي ذكرهما الشارع في غاية الوهم والاشباه  
 واما تأنيها فلان المصنف قد صرح في حاشيته السلام بان الوضع انما هو الخاص للعامة لم يوجد ثبات الواحدة من حيثية هو وان  
 لا يكون مراد الكثير كما سبق فذكره صرح به بان هذا القسم والعقل في القسم الاول هو ليس به ان يكون الموضوع في  
 والموضوع كغيره في وضع واحد فخرج تفصيله بل لا ينبغي ثم ان الشارع قد عرّف آخر يكون الموضوع له عام او نعم اقل  
 ان الشجر يعلل وينمى واحق يهل ويمى قى له فتأمل قال في الحاشية تفصيل المقام ان الموضوع له ان كان  
 امرا واحدا جزئيا او كلياً ماخوذاً من حيثية هو هو او من حيثية العموم والاطلاق فهو خاص ان كان امرا كشيء واحد  
 وضع اللفظ بازاكل واحد او وضع اللفظ متعدد كان مشتركا وكل من الوضع والموضوع له خاص او وضع واحد كذا  
 بالمرام كان الموضوع له خاصا او الوضع عام كما في اسرار الاشارات والمصنوعات والاقبال يجوز ان يكون  
 الموضوع له امرا كلياً ماخوذاً من حيثية الكثرة والالطاف عليه كما في موضوع المخصوصة وفيه هو المعنى يكون الموضوع  
 له عام لا لقول لا ريب في ان الكل بينهما ملاحظة للاختصاص ولا بد للموضوع له ان يثبت اليه بالارادة على  
 ان الفرق بين الاختصاصات المخصوصة بالمرام كل متحد معها وبين الامر الكلي الماخوذ من حيثية الكثرة والالطاف معها  
 ليس الالطاف فلا يكون بين الوضع والموضوع له الخاص وبين هذه الصورة فرق بحسب الحقيقة فمهما اختلفت  
 كغيره وان يكون الوضع كغيره مخصصا كالقوم والرجال مثلاً ولعل هذا هو المراد بكون الموضوع له عاماً واما ان يكون  
 الموضوع كما سار العدد فهو خاص ففى هذا مثلاً كل من الوضع والموضوع له عام انتهت قد عرفت ان الواضع انما  
 لاحظ عند الوضع المقدم الكلى من جانب الموضوع له من حيثية الشمول والعموم ووضع ذلك اللفظ بازاكل المصنف  
 العام الماخوذة من تلك الحقيقة فذلك وضع عام لموضوع له عام كما يرمى في اوزان اسم الفاعل والمفعول في ان  
 لاحظ عن الوضع المقدم الكلى ووضع اللفظ بازاكل المقدم العام على الخصوص فيكون الموضوع له خاصاً كما  
 في اسرار الاشارات والمصنوعات وغيرهما ففى الوضع العام لموضوع له عام كذا هو لانه بوجه كل عام بخلاف الوضع  
 العام لموضوع له خاص فان المخصوصة الوضع وان كان الامر الكلى العام كغيره الواحد للشارع اليه او الواحد



الغائب المذكور مثلاً لكن ليس الوضع له بل لافراده بان يجعل ذلك المفهوم الكلي مراداً للملاحظة افراده الغير المحصورة  
 وباجمله لو اعتبر العموم والشمول في كلا الجانبين فهو وضع عام لموضوع له عام ولو اعتبر العموم والكليته في جانب الوضع  
 ويجعل في ذلك المفهوم الكلي مراداً للملاحظة الافراد ثم وضع اللفظ بازاكيل فرد فرد فهو وضع عام لموضوع له خاص لهذا  
 ظهر سخافة قوله في الحاشية لا نأفول آه فتدبر قلي له وما ذهب اليه شريف المحققين آه قال السيد المحقق قد  
 في حاشيتي شرح مختصر الاصول لابد للوضع في الوضع من تصور المعنى فان تصور معنى جزئياً وعين بازانه لفظاً  
 مخصوصاً او لفظاً مخصوصاً متصوره تفصيلاً او اجمالاً كان الوضع خاصاً بخصوص التصور المتغير فيه اي تصور  
 المعنى والموضوع له ايضاً خاصاً وان تصور معنى عاماً يندرج تحت جزئيات اضافية او حقيقيه فله ان يعين لفظاً معلوماً  
 او لفظاً معلوماً على احد الوجهين بازاك ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاماً للعموم التصور المتغير فيه والموضوع له  
 ايضاً عاماً ان يعين اللفظ او اللفظ بازا خصوصيات الجزئيات المندرجه تحتها لانها معلومه اجمالاً اذا توجهت  
 بذلك المفهوم العام ونحو من العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاماً للعموم التصور المتغير فيه والموضوع له  
 واما عكس هذا المعنى ان يكون الوضع خاصاً بخصوص التصور المتغير فيه والموضوع له عاماً فلما يتصور لان الجزئي ليس  
 وجهاً من وجوه الكلي ليتوجه العقل اليه فيقتل اجمالاً انما الامر بالعكس نه اكلامه فان لم يكن مراده بكون الموضوع  
 له عاماً اعتباره من حيث الشمول والكثرة فهو يبنى على اصطلاح القوم من ان مناط عموم الموضوع له وخصوصه  
 على الكليته والجزئية كما نبهناك فيما سبق ونه هو الذي اختاره صاحب الفرائد حيث قال ما محصله ان اللفظ ان  
 كان موضوعاً للكلي فالموضوع له عام ولا مشاحة في الاصطلاح في ذلك مغالطة بنبينه اي يعني ليس في اسما لا اعميل  
 الا العموم من جهة اللفظ والمتغير فيما نحن فيه العموم من جهة المعنى لا العموم من جهة اللفظ المتحقق في تلك الاسماء  
 فالوضع لاحظ اللفظها بواسطه امر كلي اعني كلما هو على زنة الفاعل ووضع كلامها بازا معنى مخصوص وهو ذات  
 من قام به الفعل وفيه اقبل الفعل امر كلي لوحظ بواسطه احداث متعددة كالضرب والنصر وغيرهما فتقول لنا  
 من قام به الفعل امر كلي يندرج تحت ذات من قام به الضرب والنصر الى غير ذلك فالعموم ههنا كما هو متحقق في  
 جانب المعنى متحقق في جانب اللفظ ايضاً وليس يشترط في عموم الوضع من جهة المعنى عدم العموم من جهة اللفظ  
 حتى يتألفيه فيتميل المصحيح فافهم قال المص ان تساوت افراده آه قال الشيخ في منطق الشفا بطريق الترتيب  
 ان يكون الاسم لها واحد او قول بجوهر اعني حاد الذات اورسمه الذي يجب ان يفهم من ذلك الاسم واحد من كل  
 جهة مثل قول الحيوان على الانسان والفرس والثور بل على زيد وعمرو هذا الفرس وذاك الثور فان جميع ذلك

يسمى حيوانا فان اراد احد ان يجدا ويرسم وبالحكمة ان ياتي بقول اسجود على اللفظ المفصل الدال على معنى الذات  
فبها كلها حد كان اورسما فان القول اعم من كل واحد منها وحده واما فيها من كل جهة اى يكون واحدا فى  
المعنى وواحدا بالاستحقاق ولا يختلف فيها بالاولى والاخرى والتقدم والتأخر والشدة والضعف ويجب ان يكون  
فيه الموافقة فى القول الذى بحسب هذا الاسم فانه اذ وجد قول آخر يتجدي فيه ويتشارك ولم يكن بحسب هذا الاسم لم  
يصبر له الاسم مقولا بالتواطى قال المصنف وحصر الثقات آه اعلم انه قد نزع العلامة القفاذانى فى شرح المشرع ان  
توكل من الاولوية والشدة مضمون عن الآخر ولهذا يقال ما هو متفاوت باولوية او اولوية ومضمون ذلك ان العقل  
اذا لاحظ نسبة ذلك المفهوم الى افرادة يحكم بان النصف ابعين به اولى واقدم كما فى النصف الخالق والخلق  
بالوجود بخلاف النصف الاب والابن بالانسانية ولا يخفى عليك ان الشدة وان كان يستلزم الاولوية  
لكون العكس غير لازم اذ ربما يكون اولوية ولا شدة هناك كما فى نور السهي والشمس فانه للسهي اولى لكون منشأه  
نفس ذاته وان لم يكن اشد بخلاف القمر بل اعتبار كل من الاولوية والاقدمية والاشد بغير اعتبار الآخر كما حققه  
المحقق الدراني وغيره من المحققين فالاولى ان يذكر كل علمية ففى له بان يكون النصف بعض آه قال  
فى الحاشية ويتصرف بهذه الوجه فرد ذلك الكلى ايضا فان الواجب مثلا علته للممكن كما ان صدق الوجود  
عليه علة لصدقه على الممكن ولم يتعرض به فى تفسير لانه ظاهر واما الاولوية فينصف به الانصاف اى صدق الكلى  
على الفرد كما ان الشدة والزيادة ينصف بهما الفرد فقط لا صدق الكلى عليه ولهذا ينبغي ان لا يجرد من وجود  
التشكيك اذ لا يحصل بهما الاختلاف فى المصادق انتهت محصلة ان انكار التشكيك منها ما ينصف به الفرد و  
صدق الكلى عليه وهى الاقدمية بالذات الشاملة للتقدم بالعلية ومنها ما ينصف به صدق الكلى فقط وهى الاولوية  
ومنها ما ينصف به الفرد فقط وهى الشدة والضعف والزيادة والنقصان وذلك لان اختلاف الفردين بحسب  
الشدة والضعف والزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف فى مصادق الكلى ولا فى مفهومه من حيث هو  
هو بل يوجب الاختلاف الافراد انفسها فى الهوية الفردية فهذا النحوى من الاختلاف راجع الى الخصوصيات الزائدة  
على نفس مفهوم ذلك الكلى سواء كانت تلك الخصوصيات الزائدة قصورا او اعراضا شخصية ومجرد اختلاف كفى  
بالفصول المقتضية وكذا اختلاف النوع بالمشخصات لا يسمى تشكيكا فبها ليسا من وجود التشكيك والتفصيل  
ان اختلاف السوادين بحسب الشدة والضعف او الخطين بحسب الزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف  
فى نفس مفهوم السواد او مفهوم الخط ولا فى مصادقهما ولا فى مفهوم مشتق منهما ولا فى مصادقهما فان مصادق

الاسود والتميز بشكلا نفس قيام السواد والتميز بخصوصيات ملغاة واما الاختلاف بالتقدم والتأخر والاولوية و  
 ان لم يوجب الاختلاف في نفس مفهوم الكل الا انها اوجبان الاختلاف في مصداقه فان مصداق الوجود في  
 الواجب تعالى نفس ذاته وفي الممكن استناده الى الساجد فالواجب تعالى اقدم واولي في صدق الوجود  
 عليه من صدق الوجود على الممكن وان كان الواجب تعالى بنفس ذاته اقدم عن نفس ذات الممكن فيما  
 وجه التشكيك حقيقة فرفع التشكيك اما اختلاف الافراد نفسها بالشدّة والضعف والزيادة والنقصان  
 وهو التشكيك مساحته او اختلاف المصداق وهو التشكيك حقيقة كذا قال الشارح في حاشيته على حديثي  
 شرح المواقف وفيه كلام مستطاع عليه انشار الله تعالى قولي بان يكون التصاقه آه يعني ان يكون الكل في فرد  
 مقتضى الذات وفي فرد آخر غير مقتضى الذات ويرد عليه انه لا يتناول الاختلاف بالذاتية والعرضية بان يكون  
 ذاتها لفرد وعرضيا لا خرم انهم صرحا بكونه من وجود التشكيك وايضا لا يتناول ما يكون في فرد بلا سبب في  
 آخر بسبب كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن مع تفرعهم بانه من التشكيك بالاولوية والاسلم ان يفسرها  
 بكونه في فرد مقتضى الغير فيكون غير اولى وفي فرد آخر غير مقتضى الغير فيكون اولى سواء كان مقتضى الذات او  
 ثبت من دون اقتضائه كما صرح به بعض الاعلام في له وقد فسر آه اعلم ان الاولوية قد يطابق على كون  
 الكل على بعض الافراد مقتضى ذات الفرد ومن بعض آخرو قد يطابق على كون بعض الافراد المستند اليه  
 بصدق هذا الكل عليه من بعض فردا يجمع اخبار التشكيك والاول هو الذي صلبه قريبا للاولوية والاشارة  
 في له واقبل ان الاختلاف آه اعلم انه قال المحقق الرواني في جواشي شرح التجرده ان الاختلاف بالذاتية  
 والعرضية اوجب التشكيك بالاولوية لان الذات في القياس الى ما هو ذاتي له اولى من العرضي بالقياس  
 الى ما هو عرضي له بخلاف المتواطى لانه لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة انه ح كونه اولى بالنسبة الى ما هو  
 ذاتي له فلا يكون متواطيا واخر من عليه معا صرنا باننا لا نسلم ان المتواطى لا يختلف بالذاتية والعرضية ولو كان  
 كذلك لم يكن شيء من الذاتيات متواطيا اذ يحسن عرضي للفصل والتنوع والفصل للنفاضة واجاب عنه المحقق  
 الرواني بانه من ضروريات ان الذات في القياس الى ما هو ذاتي له اولى من العرضي بالقياس الى معروضه واما  
 ان يحسن عرضي للفصل والتنوع والفصل للنفاضة فلا يقتضي انتفاء المتواطى اذ المستبر في المتواطى عدم الاختلاف  
 في الافراد الشخصية ولو علم فلا محذور في كون متواطيا بالنسبة الى ما هو ذاتي له ومشككا بالنظر الى مجموعها وادرد  
 عليه لا لان فخره المستبر في المتواطى آه ليس بشيء لان الجوان تشكلا عرضي بالقياس الى هذا النطاق والذات

الى هذا الصانع كما بان القوم فسروا المشكك بالكل المختلف افراده باحد الوجود الثلاثة والنواظير بالكل الذي  
 لا يكون لك فالكل اذا اختلف حصوله في افراده باحد هذه الوجود كان شككا باصطلاحهم لانه متواتر بالقياس الى  
 بعض الاثر او مشكك بالقياس الى بعض آخر كما سببه ثم ان هذا المحقق قال في موضع آخر من حاشي شرح  
 المهر: اذا كان الشئ بالنسبة الى احد الشيئين عين ذاته او ذاتها له بالنسبة الى الاخر عارضا يكون ذلك  
 الشئ اولي بالاول دون الثاني وذلك من اجل البديهيات وانكاره مكابرة كبرت وثبوت الذات و  
 الذاتيات لا يحتاج الى سبب وثبوت العرضي يحتاج الى سبب واوراد عليه معاينه بان دعوى عدم احتياج  
 الذات والثاني الى سبب واحتياج العرضي اليه غير مسلم ان ادعى الكلية فان بعض الذاتيات لا يعلل بعض  
 آخر كما بين في موضعه والوجود المطلق بالقياس الى الواجب تعالى غير محلل مع ان ذلك عليه عارض له وان  
 ادعى الجزئية فلما فرق بينهما من هذه الجهة اذ يوجب في كل منهما محل وغير محل احاط به المحقق الدواني بال  
 الاشك ان ثبوت الذات لما هو ذاتي له لا يحتاج الى علة كما صرح به قال في المحقق الثاني لا يعلل لا يلائم في  
 ذلك كون بعض الذاتيات محتاجا في انفصل ورفع الابهام كما بنفسه وانفصل حسبما اشق في موضعه فان  
 الانسان كما لا يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا يحتاج الى جاعل يجعله حيوانا ولا الى جاعل يجعله ناقلا بل لا يحتاج  
 الى جاعل يجعله موجودا على احق في موضعه ثم لا شك في ان ما هو خارج عن شئ عارض له لا يحتاج صدق  
 على ذلك الشئ ان علة ولذلك جعل القدم الوجود والخاص عين الواجب سبحانه حتى لا يحتاج الى علة واصدق  
 الموجود المطلق عليه مطلقا بالوجود والخاص الذي هو عينه ولو جاد كون العارض غير ممكن الى سبب لم يتم كون  
 وجود الواجب عينه اذ لا يجوز ان يكون عارضا ومستغنيا عن سبب فلا يكون سببه خارجا لذاته فلا يلزم  
 المحذور الذي يورده على تقدير عدم كونه عين ذاته وهو ما تقدم المهمية بالوجود على وجوده او فقده الى غير  
 في وجوده فلا كلامه وفي هذا الكلام كلام سيكتشف لك انشأ الله تعالى في هذا الموضع المزمع او قال  
 في الحاشية اي انشأ الله كما بالنظر الى ذاته سواء كان باعتماد من تلقاها الذات عليه كما في العوارض  
 المعاول او كانت الذات مصداقا له بنفس الذات كما في الذاتيات بالنسبة الى ذي الذاتي وما يتوهم  
 ان الاثر لو لم يدرت باللائق فمادان كان بمعنى مطلق اللزوم لم يخص التشكيك في الوجود الاربعة لجواز  
 ان يكون الاختلاف بالنسبة في بعض الجزئية في البعض الآخر وبالجزئية في البعض بلا واسطة وفي البعض  
 لا يكون جزاء غير خالص بشئ لان هذا النوع من الاختلاف لا يوجب التشكيك في مصداق الكلي لان المحيضية

التي هي مصداق لكل في الصورتين واحدة ففكر انتهت محصل قوله هي امتناع الانفكاك آه ان ليس المراد  
 من الانفكاك العلية يقال ان التشكيك بالاولوية راجع الى ان يكون ثبوته لبعض الافراد علية من الذات فيكون  
 اولى ولا يكون ثبوته لبعض الاخر بها فيكون غير اولى بل المراد ما هو اعم من العلية وكفاية الذات في صحة انتزاع  
 كما هو شأن الذات مع الذاتيات ولا ريب ان الذاتيات بالنسبة الى ما هي ذاتيات له لا يختلف بالاولوية  
 واما قوله وما يتوهم انه تفصيل ان الفاضل ميرزا جان قد اورد في حاشي الحاشية القارية بان الاولوية ان  
 فسرت بما يكون مقتضى الذات في البعض وغير مقتضى الذات في البعض الاخر لم ينحصر التشكيك في الاربعة  
 بل وان يكون الاختلاف بوجه اخر كما اذا كان عينا لبعض وجزءا لآخر او ذاتيا لبعض وعرفيا لآخر او جزءا  
 لبعض وجزءا لآخر الى غير ذلك من الاختلافات وان فسرنا بامثلة المذكورة فير دعاية ان الحيوان مثلا  
 نوع بالنسبة الى حصصه وليس للانسان فيختلف بالاولوية فان اجيب بان التشكيك انما هو بالنسبة الى  
 افراد الحقيقة والحكمة قد اختلفا في قول سب انه كذلك لكن يريد عليه ان الجسم النامي جزء للحيوان وجزء جز  
 للانسان فيختلف صدقة بالاولوية عليها فان اجيب بان التشكيك انما هو بالنسبة الى الافراد المتماثلة في  
 كثير ما يكون مفهومه عين هوية بعض افراد الحقيقة وحسب بالنسبة الى آخر كما يجحد ان فانه حش وحين هوية  
 المادة التي هي الحيوان بشرط لا شيء فان المادة العقلية هي المادة الخارجية والمادة الخارجية موجودة في  
 الخارج ومعلوم ان حقيقة المادة العقلية ليست الا حقيقة كحسية ضرورة ان القيد العددي ليس داخل في حقيقة  
 الامر الموجود في الخارج وايضا صدق الحيوان على الفرس الذي هو فرد له اولى من صدقة على زيد مثلا لانه  
 بواسطته صدقة على الانسان ومحصل بواب الشان ان هذا النحو من الاختلاف  
 لا يوجب التشكيك في مصداق الكل لان الحقيقة التي هي مصداق الكل واحدة في هذه الصور وانما تعلم  
 انه ان اراد بكون الحقيقة التي هي مصداق الكل واحدة في هذه الصور انها واحدة حقيقة بلا تفاير اصلا فلا ينبغي  
 لطلابه ضرورة ان مصداق الكل في بعض الصور نفس ذاته وفي بعضها جزئ منها او جزئ جزئها لو اسطفا او بطلان  
 فكيف يمكن ان يقال ان مصداق الكل في هذه الصور واحد محض بلا تفاير اصلا بل في هذه الصور  
 وان اراد ان مصداق الكل في هذه الصور ليس  
 امرا خارجا عن الذات وان كان مصداق الكل في بعض الصور العينية وفي بعضها الجزئية فحين ان لمحقق  
 الاولاني وغيره من المحققين قد صرحوا بان الاختلاف بالذاتيات والعينية يوجب التشكيك بالاولوية

لان الذي بالقياس الى ما هو ذاتي لا ولى من العرضي الى معروضه وسيجي لهذا ان في تفصيل الشار الله تعالى  
 قى له واما الاشياء فقد تفسر له العلم ان الاشراقية قد فسروا الاشياء بكمال المهيئة في بعض الافراد فوضعت  
 في البعض الآخر وهذا الكمال قد يكون بحسب كثرة الآثار وقد يكون بحسب تنوع امثال الاضعف من الاشياء  
 قد يكون بحسب قيامه بنفسه فان تحقق هذا الكمال في الجوهري سيجي قوته وان كان في الكمال سيجي زيادة وان كان  
 في الكيف سيجي شدة فاختلفت الاسامي باختلاف المحال لا اختلاف المفهومات في انفسها وتفسير الشدة بهذا  
 المعنى هو المناسب ليكون النزاع في امر واحد وذلك لان الاشراقية ذهبوا الى ان الاختلاف بين اثنين  
 قد يكون تمام المهيئة ونقصا عنها با يكون التمام والناقض متعينين في الحقيقة النوعية ومتباينين بالتمامية والتفصيلية  
 بان يكون المهيئة في نحو من اشجار الوجود موصوفة بالتقدم والاولوية على نفسها في نحو آخر منه من دون سيطرة  
 في العروضة وان تكون المهيئة كاملة في نحو من الوجود من نفسها في نحو آخر منه من دون ان تمام شيء من  
 عارض والمنشائية يتكرونها في الشدة واما التفسير الذي سببه الى المحققين فمبنى على انه سبب لثباتية المنكرين  
 لهذا النوع من الاختلاف فافهم قى له ويفسرون آه قال المحقق الادواني في الحاشية القديمة معنى كون  
 احد الضررين اشدة كونه بحيث يمتزج عنه العقل بمجونه الوهم امثال الاضعف ويكمله ليها بضرب من التحليل  
 حتى ان الادبام العامة تهيب ان السواد القوي متالف من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد  
 كونه بتلك السجية الا ان امثال المنتزعة في الاشدة ليست اجزأ متباعدة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة  
 عن الازيد فانها متباعدة اما في الوجود او في الوضع او في كليهما معا فالتفاوت بين العاضين بالذات بمعنى ان  
 احدهما ازيد واشد من الآخر لا بمعنى ان تحقق اجنس كالسواد في هذا المثال في احدهما اشدة وازيد في الكلام عليه  
 على ما قال بعض الاعاظم ان التفاوت بالشددة مخالف للتفاوت بالزيادة فالاول مختص بالكيفيات والثاني  
 بالكيفيات فالامثال المنتزعة في الكيف لا تتباين بالفعل لا بحسب الوضع ولا بحسب الوجود في الخارج بل  
 انما التمايز في الوجود والتوحيدي واما الثاني فالامثال المنتزعة قد تكون متباعدة في الوجود كما في الكمال منفصل ف قد  
 يكون فيها كما في المنفصل بعد تحقق القسمة في الخارج واما الكيف فلا يمكن فيه القسمة الخارجية وذا روى عن ابي  
 الاشراق ان التفاوتين راجعان الى التفاوت في الكمال والنقصان قال العلامة الشيرازي في شرح  
 حكمة الاشراق ان المتباينين زعموا ان العرف لا يطلق الاشدة على الجوهري وهو ليس بشيء لان الاحتياج لا يتبين على  
 الاطلاقا فان العرفية وهو مغلطة فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال خط الله خطية في اللغة كما لا يجوز ان يقول بخط

الاشدية وهو فاسد فانه وان لم يطلق اشد خطية فقد يطلق اشد طولاً ومفهوماً الطول هو مفهوم الخط فاشد في  
 شدة في الخط فبقيت انهم ناقضوا القسم وان لم يبرحوا به في اللفظ واحاصل ان التفاوت بالشد والضعف  
 راجحان عند الاشتراكية الى التفاوت بالكمال والنقصان واما المشابيه فهم يذكرون رجوع التفاوت بالشد  
 والضعف الى التفاوت بالكمال والنقصان ويقولون ان الاشد والاضعف مختلفان نوعاً والاختلاف بين  
 السواديات بقصول متوامة لا في مقدار تفرق لشديد والضعيف متفقان نوعاً والاختلاف بينهما بنفس المية  
 السوادية المتفاوتة كما لا نقصاناً والعجب من اتباع المشابيه فهم يفرقون بين الاشد والاضعف والازيد  
 والانقص بان احدهما تفاوت بالقصول والاخر بالعوارض مع كل ما يقال في كون الاشد والاضعف متشابهين  
 نوعاً يمكن القول بمثلته في الازيد والانقص ايضا لاسيما في العدد كما لا يخفى على المتأمل قال بعض الاعاظم  
 قم في حواشي احاشية القديمة ان هذا النزاع لفظي فالاشتراكيون لما رأوا ان الكم وغيره التفاوت بينهما  
 بالكمال والنقصان لم يفرقوا بالاسامي والمتشابه لما رأوا ان التفاوتين مختلفان في الاحكام لان التفاوت  
 في الكميات انما يكون بحسب الوضع ويصنف بالنسبة الصغرى والكيفيات لا تنقسم بذلك فقولوا بالاسامي فهو  
 التفاوت في الكيف شدة وفي الكم زيادة وافتوا في ذلك اطلاق اللغة ولعلكم تنقلن بما ذكرنا ان هذا النزاع  
 ليس بلهجي وستعرف وجها آخر ينكشف به ان النزاع في هذا الاطلاق ليس براجح الى اطلاق اللفظ فقط  
 فانهم في له ويجادل اليها آه قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني لو اردوا التحليل صحة التقسيم فلامم الى السواد  
 الشد يد مثلاً يصح تقسيمه الى السواد الضعيف وزيادة كيف وقد ذهب لقوم الى ان كل مرتبة من مراتب السواد  
 نوع بسيط لا يصح ان تقسم الى مرتبتين آخرين وان ارادوا به توهم التقسيم فهم جريده في الذاتي ثم اذلا جري في توهم  
 الناطق الذي هو في الذكي الى ما في الغير وزيادة واجاب عنه المحقق الدواني بان التزويد الذي ذكره في  
 التحليل فيج طهوران المراد من التحليل هي القسمة الوهمية كما استظهر بين القوم اطلاق التحليل بهذا المعنى  
 وظهور ان ذلك لا ينافي البساطة ولا يستلزم الترتيب في له الاكون الامثال المنتزعة كما قال في كفاية  
 لا يخفى عليك ان الامثال المنتزعة في الاشد بحسب الاختراع ليس لكل منها بمشتر ان النزاع في نفس الامر  
 بخلاف المنتزعة عن الازيد فانها من الامور الانتزاعية التي لها وجود في نفس الامر فهم انتهت انت تعلم  
 ما في هذا الكلام من الوهم السخافة اما اولاً فلا تك قد عرفت انك من كلام المحقق الدواني ان القسمة الوهمية  
 كما يجري في المركب كالجري في البسيط ايضا وان تقسيم الوهمي لا ينافي البساطة ولا يستلزم التركيب في وجه

كون الاشكال المنتزعة في الاشياء محض الاختراع وانما هي افعال الكيفيات كالحركة والبرودة مثلا  
 في الخارج وتماثلها بالشدّة والضعف اذا تحرك كجسم من احد هيا الى الآخر فبعض افراد الحرارة شديدة من بعض  
 وكذا افراد البرودة وبالحاجة وجود الحركة الكيفية استلزامة للضرورة التدريجي من المثلثات الشديدة و  
 الضعيفة يدل دلالة واضحة على احتمال الكيفية الشديدة الى الضعيفات ومنعروف الشارح اليه فالقول بان  
 الاشكال المنتزعة في الاشياء محض الاختراع ليس بشئ كما لا يخفى على المتأمل واعلم ان هذا لا يقتضي بالضرورة  
 يتناول الزيادة وينبغي ان الشدة ازدياد طبيعية العام نفسها في بعض الافراد والضعف ما يقابلها  
 كالطول بالقياس الى الذراع والذراعين فالاسود بالقياس الى الفهم والقيصران الطول والسواد في  
 الذراعين والقيصران في الذراع الواحد والفهم والقيصران في الذراعين والقيصران في الذراعين والقيصران في  
 الضعف والزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف من خواص الكيف والزيادة و  
 النقصان من خواص الكم ولتقلب عليه معا صرنا بان ان اراد ان الشدة والضعف بالتفسير المذكور في كلام  
 بهيئنا من خواص الكيف فم ضرورة انها بالتفسير المذكور اعم منية على ذلك بالتعميل بالطول ولذا كحصر الكم  
 الاختلافات المتغير في الشك في الثالثة المشهورة ولم يورد الزيادة والنقصان منها وان اراد انها بمعنى آخر  
 من خواص الكيف فغير متغير والعجب ان الشدة بالمتغير الذي ارتقاء هذا القائل وهو حصول كمال الطبيعة  
 بمعنى ان يكون بحيث يتصل الى اكثر ما يتصل اليه ما هو اضعف منه ليس من خواص الكيف بل هو اعم مما فيه  
 في الكم فبما معنى حكم بانها من خواص الكم واجاب عنه المحقق الدواني بان هذا لا يرد على تعريف بهيئنا  
 عرف الشدة والضعف بما يشتمل الزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف على ما حقق  
 في موضعه من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكم فتفسير الشدة والضعف بما يشتمل الزيادة  
 والنقصان والتماثل بالطول مخالف للتحقيق بل للعرف العام ايضا ولا يقال في التعاريف ان الخطا الطويل اشدة  
 من الخطا القصير بل يقال انه ازيد منه والزيادة الذي ذكره خارج عن نهج الاستقامة لا انما هو اصل الزيادة  
 ان تفسير الشدة والضعف شامل للزيادة والنقصان وهو خلاف العرف الخاص العام ولا يتخلل في جوابه ان  
 يقال ان الشدة والضعف بتفسير وليس مخصوصين بالكيف فذلك ان تفسيرهما الكم بما يشتمل الكيف فبما يشتمل  
 الكم عرض لا يقتضي لذاته نسبة فيور عليه انه يدخل فيه الكيف وهو ليس كما يقال في جوابه ان ان اردتم ان ليس  
 كما بهذا التفسير فم ضرورة انكم بهذا التفسير ان اردتم ان معنى آخر ليس كما في غير مفيدي في له اما بسبب لوجوده



قال في الحاشية التسباكن في الوضع دون الوجود كما اذا توهم لفظة بين خط فان اجزائه متباينة في الوضع دون الوجود والتسباكن في الوجود دون الوضع كما اذا وصل خط براس خط آخر فانها تتماثلان فيه دون الوضع والتسباكن فيما كما اذا وقع خط فوق خط آخر كما نخطوط مستقيمة الغير المتداخلة فتدبر انتهت اعلم ان عبارة تدره الحاشية مسروقة عن عواشي الحاشية القديمة فان المحقق الدواني قال فيها التسباكن في الوضع دون الوجود كما اذا توهم لفظة بين خط فان اجزائه متباينة بحسب الوضع دون الوجود والتسباكن في الوجود دون الوضع كما اذا وصل راس خط براس خط آخر فانها تتماثلان فيه دون الوضع والتسباكن فيما كما اذا وقع خط فوق خط آخر تدره عبارة واورد عليه بان الحكم بالذات بينهما هو الذي يكون معروفاً للتماثل والراس ليس كذلك واجاب عنه الفاضل ميرزا جان بانه مثال الزيد والافقص العددي فان مجموع الراسين ازيد من راس واحد وهما تتماثلان وجوداً لا وضعاً لهما ازيد والافقص بالعرض الزيد والافقص بالذات هي الاثنية العارضة لهما وهما والوحدة العارضة لهما في واحد هما فانها بينهما تتماثلان وجوداً لا تماثلان وضعاً لان تماثلهما بالوضع اى بالاشارة بحسبة انها هو باعتبار معروضهما لان العدد لا يقبل الاشارة بحسبة بالذات والمعروضان بينهما لا تتماثلان ولعلنا نتباحث في روادكم بالعرض ليظهر منه حال ما هو الحكم بالذات لان التماثل في الوجود دون الوضع فيه تابع لمعروضه وفيه ان الاشكال هو الراس والافقص هي الوحدة والراس ليس كمالات بالذات ولا بالعرض وقال بعضهم ان المقصود ان اظهرين المتداخلين في الطرف فلم يصير استقلاهما تتماثلان في الوجود دون الوضع وفيه ان تعدد الاشارة بحسبة يعني ان يكون جواً للمثال لا يتغيرا بمجرد الآخر وهو حاصل فيما نحن فيه وان لم يميز الوهم في ظاهره فافهم في ذلك ثم جرد اختلاف الآخر وآه هذا ما خذو عما قال المحقق الدواني في حاشية التبيين ان الفردان المختلفان بالشدة والضعف مشتركان في المهية بحسبة مختلفان بالفصل لمنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى متوعهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالقياس الى معروضيهما كالا سواد مثلاً بالقياس الى كهيته يعني ان الشدة والضعف فصلان محصلان للسواد المطلق مثلاً فهما ما خذوا في ما يتسمى السواد الشديد والضعيف لا في ماهية السواد المطلق وبهذا الاختلاف الدوعي احدثت تفاوتاً في صدق الاسود المشتق من المعنى كجنسي السواد على كهيته لان مصداق حمل السواد على القير مثلاً السواد الشديد وعلى الفقم السواد الضعيف واورد عليه الفاضل الميرزا جان بانه لما جاز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين موجباً لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين موجباً لاختلاف صدق المبدئين

على القويين بل هو اقرب ويؤكد هذا النظر ما اختاره المحقق الدواني ان الفرق بين العرض والعرضي الاعتبار قال  
انما فصل الحد انساني هذا النظر في غاية الاتجاه ولا يندفع بما اشتهر من ان مناط صدق اشتق قيام مبدء اشتقاق  
فلذا يجوز ان يكون الاختلاف في القام سببا لاختلاف الصدق وهذا بخلاف صدق الذاتي او المناد فيه هو الاتحاد  
ولا يميز حصول الاختلاف فيه وذلك لان اخصار سبب اختلاف الصدق في اختلاف مناطه غير مسلم لم لا يجوز  
ان يكون اختلاف حصول الانواع مثلا سببا لكثرة صدوره آثاره وليكن ان يقال ان المشكلة عند المحقق الدواني  
وغيره من اهل المشايخ هو ما يكون صدقه اشده او يزد على البعض بمعنى ان العقل بحاجة الوهم يتغير عن احد هما  
امثال الآخر ولا ريب ان هذا المصنف يتحقق في الذاتي اليقيني فان الفرد الشديد من السواد يمكن ان يخل الى سوادا  
امثال ما في الاضاعه وهو موجود بكثرة الصدق قال الفردان قد اعتبر في احدهما ما لم يعتبر في الآخر فليزم اشتراكهما في  
الذاتي ثم نحال الحد انساني وما قال ويؤكد هذا النظر آراءه فنية نظر لان المحقق الدواني قال ههنا ان صدق الاسود  
فقطا على الاجسام وصدق السواد ليس بمختلف على السوادات وفاقية ما يلزم ما اختار من عدم الفرق بين العرض  
والعرضي الا بالاعتبار ان صدق السواد اليقيني باقيا يكون مختلفا على الاجسام الاعلى السوادات وفي اليقيني ببيان  
لما قال ههنا ثم قال قد تفرغنا من ان السواد او ذواته فانما بنفسه كان اسودا ففقدت اول اتمام حصتان من السواد  
مختلفان بالشدق والضعف بنفسهما كان للاسود عقولا عليها ولا شك ان صدقه يكون مختلفا البتة في التفاوت  
بينها وبين كسجين في هذا المعنى بالضرورة وعلى الاختلاف المحقق الدواني من كون الفرق بين العرض والعرضي  
بالاعتبار يلزم اختلاف صدق السواد عليها بالاعتبار وهو المطلوب وفيه انه ان اراد ان يلزم اختلاف صدق  
السواد لما خذوه باعتبارها يكون بمثابة الاسود لما خذوا بشرط شئ فلا يقاوم فيه فانه اختلاف في الاسود حقيقة  
وان اراد بالاعتبار ان يكون الاسود ما خذوا بشرط لا شئ فهو كذا اذا بعض الاعاظم والصواب ان يقال  
لما ذهب المحقق الدواني الى اتحاد السواد الاسود بحسب الحقيقة واختلافها بالاعتبار قال اسودا كان مشككا  
الى انراوه الشدة بدوة الضعيفة يكون مشككا بالنسبة الى السوادات او لا فرق بين الاجسام والسوادات و  
طاهر ان صدق الاسود على السواد ليس باعتبارها يلزم البديهة بل على طريقة صدق السواد فليزم كون السواد مشككا  
بالنسبة الى السوادات فانهم قالوا فان التشكيك في الحكمي آراء علم ان المشائية قد زعموا ان التشكيك يكون  
الذاتي الحكمي العرضي الحكمي يجب ان يكون محمولا على افراد مواطاة واشتقاق كليات عرفية بالنسبة الى معروضاتها  
ومحمولة عليها بالمواطاة فيمكن ان تكون مشككات بالنسبة اليها والمبادي وان كانت خارجة عن المعروضات

لكنهم لعدم حياها موافقة لا تكون بالنسبة اليها كليات فلا تكون مشككة بالنسبة اليها واما بالنسبة الى حصصها وان  
 كانت مجموعها بالمواطاة لكنها ذاتية لها فلا تكون مشككة ايضا فالتشكيك انما يجري في اشتقاقات دون المباو  
 واما من يجوز حل المباو موافقة على ما هي خارجة عنها فقد جوز التشكيك فيها ايضا فافهم قبي لاه فلا ستواراه  
 قال في الحاشية انما نشرنا الاستوار هذا المعنى ليكون الدليل مخصوصا بمعنى الاولوية والاولية في الذات في المثلث  
 الاستوار الشامل لجميع وجوه التشكيك فلا يتوهم ان ثبوت الاستوار يجري في انتفاء الاخيرين ايضا فما وجه تخصيص  
 هذا البيان في انتفاء الاولين انتهت التفصيل ما في الحاشية ان المحقق الدواني قال في الحاشية الثانية اما  
 انتفاء الاولين في الذاتيات فلا ستوار نسبة الذات الى جميع ما هو ذاتي له وقال في الجريدة اذ كانت عدم الاختلاف  
 بالاولوية والاهمية فان هذا ضروري بخلاف الاختلاف في الشدة والضعف والزيادة والنقصان ولذا ذهب  
 بعض الحكماء الى قبول الذاتيات الاختلاف فيها فيحتاج الى الدليل او وعليه معاصره بان استوار نسبة الذات  
 الى افرادهم وهل الكلام الا في انه يلزم استوار نسبة اليها حتى تكون متواطيا او لا يلزم ذلك حتى اذا كانت مشككة  
 ولو سلم متوار نسبة اليها لكفى ولكن نفى جميع اقسام التشكيك عنه اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف نسبة والعجب انه خص  
 بنفي الاولين واحباب محنة المحقق الدواني بان المراد بالاستوار هو الاستوار استلزام نفي الاقدمية والاولوية  
 فبطلان التشكيك بهذين الوجهين بين لا يحتاج الى دليل ما ذكره في صورة الدليل تبينه والقرينة على هذا التخصيص  
 بيان العبارة حيث فصل بين اثنين اثنين واثنين الاخيرين واستدل على بطلان الاخيرين دون الاولين  
 بل اقدم على التبيين لاشتغال على التفصيل ما وسع يكشف لك جلية احوال فيها سياقي من المثال انشار الله تعالى  
 في لـ والاي لم مجموعية الذات في آية علم ان المشهور ان الذات في غير معلول دليله من كلام المحقق الطوسي في شرح  
 الاشارة الى ثبوت الذات في لـ ذاتي له معلول حيث قال فيه لا تجوز التفرع الذاتي عن عسرا والقدمارة كذا  
 كما كانت خاصيات آحادها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا في تصور ما هو ذاتي له ولا ثانيها ان الشيء لا يتشكل في  
 القضاة بما هو ذاتي له الى علته متفارقة لذاته فان السواد لون لذاته لا شيء آخر يحيله لونا فان ما جعله سوادا جعله  
 لونا وانما انشأ ان الذات في يتفرع رقة عما هو ذاتي له وجوده وتوحيدها هذه الخاصيات انما توجه للذات عند انتثاره  
 بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي ومن اللوازم العرضية في انشراك الذات في في اثنين اثنين الاخيرين فان  
 الاثنينين مثلا لا يحتاج في القضاة بالزوجة الى علته غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجة عنه في الوجود ولا في الزمن  
 والذاتي بل في الشيء الذي هو ذاتي له قبل جهته فانه من عظم جهته او نفس جهته والعرضي اللازم بلجته بعذر

فانه من معالمة وعلل المهمة هي غير علل الوجود انتهى ويحرم حول هذا الكلام ما قال العلامة الشهير ازمي في شرح  
حكمة الاشراق عند قول الشيخ المقتول المصير اللازم التام يجب نسبة الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا لثلاث  
الى المثلث اى كزوى الزوايا لثلاث فانها متممة الرفع في الوهم وليس ان الفاعل جعل الثلث فزوايا الثلث اذ  
لو كان كذلك كانت اى الزوايا لثلاث متممة للحقوق واللا حقوق بالمثلث وكان يجوز تحقيق الثلث بدونها اى دون  
الزوايا لثلاث وهو محال لا مستعمل في تحققه ودونها فليس كونه زوايا لثلاث يجعل جاعل بل علته نفس المثلث الا غير  
والبيه اشار بقوله لذاتها اى لذات الحقيقة لا لفاعل خارج وبذا ندب بعض الحكماء وعند البعض علته عامة الحقيقة بغيرها  
وبها صححان بجواز اسناد العلول الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا يكون معنى كون اللازم لا يجعل جاعل انه  
ليس لفاعل مبائن لها اى الحقيقة وعلتها وبعض الفات يحتج معها الى غير حال انه ليس لفاعل اصلا والذاتى  
كاحيوان الانسان يشترك اللازم في هذا المعنى لانه الفاعل ليس لفاعل مبائن للانسان وعلته لان الذى جعلها انسانا  
ومثلها جعلها حيوانا وذا الزوايا اذا اختلفت الجعلان لا يمكن جعلها انسانا ومثلها دون جعلها حيوانا وذا الزوايا وهو  
محال واللازم والذاتى وان اشتركا في هذا لكن لم يتبين اسناد اللازم الى المهمة لتاخر عنها بخلاف الذاتى لتقدمته  
عليها فتبين استناده الى علة المهمة هذا الكلام وهذا الكلامان لقمان على ان ثبوت الذاتى للذات محتاج الى علة  
خاتمة الامر انه لا يحتاج الى علة غير علة الذات لانه غير محتاج الى جعل الذات وكذلك لان الصفات الشئى بها هو ذاتى له  
لعدم كونه واجبا بالذات محتاج الى علة هي علة مصداقه الذى هو نفس الذات وكذا ثبوت الشئ لنفسه نعم لا يحتاج الى  
علة مغايرة لعلته ذاته وهذا ما قال المحقق في شرح الاشارات فان جعله سوادا جعله لالوانا وهو ما قال العلامة  
الشهير ازمي في شرح حكمة الاشراق فان الصفات الذاتى بالذاتى لما لم يكن واجبا بالذات فلا بد له من علة وعلته  
لا يمكن ان يكون مبائنة لعلته الذات اذ لو كانت علة مبائنة لعلته الذات لا يمكن جعل الانسان انسانا من دون  
جعله حيوانا وهذا محال فانه هو حقيقة المحقق الدواني في الحاشية القامعية ان جعل متعلق ابتداء بنفس المهمة ثم العقل  
يتمتع عنه كونها اى كونها ذاتياتها فلا يحتاج ههنا الى جعل جديد غير جعل الذات لانه غير محتاج الى جعل الذات ايضا  
كما توهم صاحب الافق من ان ثبوت الذاتى للذات غير مجبول اصلا لانه قول يكون الحكاية ووجبه بالذات مستغنى  
عن العلة مطلقا مع كون المصداق المحكى عنه مكثرا محتاجا اليها ولا يرب من له اذ في فطنة ان تجوز يستغنى عن الحكاية  
عن الجاعل مطلقا والقول بوجوب الحكاية بالذات مع كون المحكى عنه مكثرا سفسطة محضة وسيجى انشاده تعالى  
نقل قول صاحب الافق المبين مع ما فيه من الاختلال فانظره قوله وورد عليه بان القوم آوه محصل الابداد

أنهم قد صرحوا ان حل العالى على السافل بواسطة حل العالى على المتوسطه فكون الاشياء جميعا معلل بحجودا مبنية فعلى  
 التقدير حجة وسطا لثبوت أجسام الانسان كان برهاننا لمبدأ وهذا صريح في جريان العالمية في الذاتيات ضرورية ان الشيء ما  
 لم يصير حيوانا لم يصير انسانا ولم يصير اشيا لم يصير زيدا وتقصي له ان الشيخ قد ذكر في برهان الشفا في بيان البرهان  
 اللغوي ان حجج ما هو موجب لوجود المطلوب اما ان يكون سببا لنفس الحد الاكبر كونه سببا لوجوده للاصغر او لا يكون  
 سببا لوجود الحد الاكبر في نفسه ولكن لوجوده للاصغر فقط مثال الاول ان حمى الغيب معلولة لثبوتها الصغر على  
 الاطلاق ومعلولة ايضا لوجودها لزيد ومثال الثاني ان احيوان محمول على زيد متوسط حملته على الانسان فالانسان علته  
 لوجود زيد حيوانا لان احيوان محمول ولا على الانسان والانسان محمول على زيد فاحيوان محمول لذلك وكذلك الجسم محمول  
 او لا على احيوان ثم على الانسان فاحيوان وجوده للانسان علته وجود الانسان حجة فاما على الاطلاق فليس للانسان  
 وجوده علته لوجود احيوان على الاطلاق ولا احيوان وجوده علته لوجود معنى أجسام على الاطلاق ثم قال بعد نبذة من الكلام  
 ان الجسم علته للنوع في حل فصل الجسم عليه كما هو علته له في حمل جنس الجسم عليه فقد ظن من كلام الشيخ ان  
 ثبوت الذات في الذات يكون معلولا وان ثبوت الذات في السافل للذات علته لثبوت الذات في العالى لها وانها لو  
 كانت الذات حلا للصغر والذات في العالى حلا لأكبر والذات في السافل حلا لوسط كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان  
 جسم كان البرهان لمبدأ فيكون ثبوت أجسام للانسان معلولا لكون الانسان حيوانا وان الجسم كاحيوان علته  
 لحل فصل الجسم كالجسم على النوع كالانسان كما انه علته لحل جنس الجسم عليه قال في فصل من فصول برهان  
 الشفا انه مما يشكك اشكالا عظيما ان احيوان كيف يكون سببا لكون الانسان حجة على ما وجدنا فانه لم يكن للانسان  
 حجة لم يكن حيوانا وكيف يكون سببا لكون الانسان حجة فانه لم يكن الانسان حجة لم يكن حيوانا لان أجسامهم و  
 اجسام سببان لوجود الحيوان فاما لم يوجد الشيء لم يوجد ما يتبعه وجوده به واجاب عنه بقوله في الفرق  
 بين المادة والجنس وبين الصورة والفصل بها محصلة ان المادة والصورة ملتان لوجود النوع المركب فيها  
 متقدمتان عليه وليست قائمة عليه بها باعتبار كونها جنسا وفصلا ليسا بمقتدنتين وجودا على النوع بل هما موجودان  
 لوجوده ولذا يحل ان الجسم على افعاله اعتبارين احدهما اعتبارهما من جهة طبائعها والثاني اعتبارهما  
 من جهة ما لها نسبة الى دواعيها فاذا اعتبرناهما بالاعتبار الثاني لم نجد الجسم الاعلى وجودا ولا بنفسه للنوع ثم يتلوه  
 الجسم الذي دونه فيحمل بعده بل نجد كلما هو اعلى تابعا في الحمل للاسفل فانه لا يحل جسم على الانسان الا الجسم الذي  
 هو احيوان فشرط الجسم الذي يحل عليه ان يكون حيوانا فما يحل عليه الجسم او لا هو احيوان ثم للانسان فاحيوان

علة المشهورات اكبر من الانسان وان كان اكبر من المحمول على الانسان علة لوجود الحيوان ولا ينافي ذلك كون كبريان  
علة لوجود اكبر من الانسان فربما وصل المعلول الى الشئ قبل علة بالذات فيكون سببا لوصول سائر الاله ووجودها  
لهذا لم يكن وجود العلة في نفسها ووجودها لذلك الشئ واحدا مثل وجود العرض في نفسه ووجوده في موضوعه فان  
العلة فيها واحد وليس كذلك حال اكبر من الانسان فانه ليس وجود اكبر من وجود الانسان واحدا بل ان كون الانسان  
جسما اي هذا المخلوق معلول للحيوان وان كان وجودا كحيوان في نفسه معلولا للبعس قال فقد بان لنا ان الجنس لا يترتب  
اذا نسب الى النوع بالفعل ونسب الجنس الذي يليه الى ذلك النوع بالفعل ونسب فصلا الى ذلك النوع بالفعل  
لم يكن نسبة الجنس لفصل الجنس قبل نسبة الجنس وان ذلك ليس كما ياخذ الاخذ طبعية الجنس والفصل  
بذاته يظهر لشيء الى شئ بعينه حتى يكون ما هو علم ما يجوز ان يوجد ما هو خاص وفرق بين ان يكون قبل  
في الوجود مطلقا وان يكون قبل في الوجود لشيء فقد اتضح من ذلك ان الشبهة متحللة وبذلك يتبين بياضا ان وضع اذا  
ما علمنا في الامور بسيطة فانه لا يجوز ان يوجد معنى اللون لشيء ثم يوجد له البياضية بل الوجود الاول له البياضية و  
اذا وجد الشئ بياضا او سوادا تبعه وجود الشئ لونا وان كان اللون اهم من البياض وقد لا يوجد حيث لا يوجد  
البياض لكنه يوجد بجزئيات البياض لانه موجود للبياض اذا كان معنى فصل الجنس وحيث لا يوجد البياض  
وان لم يوجد النوعية المعينة ولا يوجد ان النوع الا وقد وجد الجنس فيما اذن لمعنى الجنس قبلها بالمعنى النوع وظاهر  
ان وجودها للجنس بذاته ووجودها للنوع بالجنس فاذا كان الجنس سبب في وجودها للنوع لان كل ما يوجد بانه سببا  
لما ليس بانه ولكل حال ماتحت النوع من النوع هذا كلامه ووجه كون البياض في البياض واضحا انها ليس لها  
ما دة وصورة في الوجود حتى يكونا متقدمين عليها فيظن ان اللون مثلا متقدم على البياضية فكيف يكون البياضية متقدمة  
بالوجود واللون بجزئيات البياض بخلاف المركبات فان لها مالا وصورا في الوجود ومتقدمة فيكون ان نظير ان وجود  
المواد الصلبة بجزئيات المركب لا يكون معلولا للمركب سبق وجودها على المركب ونها من بعض الطن لان سبق وجودها  
على المركب انما هو باعتبار جهة كونها موادا وصورا ولا كلام باعتبار تلك الجهة وانما الكلام باعتبار كونها اجزاءا وفصولا  
ووجودها بهذا الاعتبار هو وجود النوع فلا يتقدم وجودها على وجود النوع والوجود والجناس والله تعالى اعلم في الغيب  
وان كان قبل النوع لكن وجودها بجزئيات النوع ليس قبل النوع وانما هو سبب النوع ولا يلزم من قبلها وجودها  
في الغيب ان لا يكون وجودها الرابطة بسبب النوع لان وجودها في نفسها ليس هو الوجود والرابطة في علم ان ثبوت  
الذاتيات لما هي ذاتيات له ليس معلولا او محبولا اصلا كما زعم الشارح واضرب اطل او قد ظهر من كلام الشيخ ان

ثبوت الذاتي الاعلى للذات المعلول لثبوت الذاتي الاسفل له فلامعنى لكون ثبوت الذاتيات لما هي ذاتيات له  
غير محتاج الى جعل اصلا واليه قد استبان من كلام الشيخ ان وجود الذاتي الاعلى في نفسه ان لم يكن معلولا  
للذاتي الاسفل لكن ثبوت الذاتي الاعلى لنفس الذات يكون معلولا للذاتي المتوسط بين الذاتي الاعلى وبين  
الذات فقتر الذاتي الاعلى ووجوده وان كان عين نظر الذات ووجودها لكن يجوز ان يكون وجوده للذات  
معلولا لعلته لا تكون هي علة لتقرره ووجوده في نفسه فلا يتمشي ان يقال ان وجود الجسم في نفسه لما كان عين  
وجود الانسان مثلا ولم يكن معلولا للجسم ان فلا يكون وجود الجسم للانسان احي كون الانسان جسميا ايضا معلولا  
للجسم وبالمهمة على تقدير كون ثبوت الذاتي للذات معلولا لثبوت الذاتي الاسفل له لاسمى للقول بعدم  
كون ثبوت الذاتيات لما هي ذاتيات له محجولا معلولا ونهاستقام بحريان العلية والمعلولية في الذاتيات  
وما قال بعض الاكابر في حواشيه على احاشية القبيضية ان جعل الجنس هو جعل الفصل وكذا جعل النوع هو  
جعل الجنس الفصل فلا يعقل كون الانسان جسميا حيوانية فلا يعقل ثبوت الذاتي للذات اصلا لانه في  
ولاباخر آخر ايضا ان نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له بالوجوب فلا يكون معلولا لشئ اصلا والا كان ثبوته في  
نفسه ممكنا والضرورة شيئا به بان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له متحقق بدون ان يتقدمه شئ وواجب كوجوب  
الذات لنفسها اليه ليس انا ولا فلان قوله ان جعل الجنس اه وان كان حقا لكن يجوز ان يكون ثبوت الذاتي  
الاعلى لنفس الذات معلولا للذاتي المتوسط بين الذاتي الاعلى وبين الذات كما عرفت آنفا واما ثانيا فلان  
والفيلسفة الذاتية آه في غاية السخافة لان جعل الذات على نفسها جعل ذاتياتها عليها عبارة عن تحقق مصداقه  
الذي هو نفس الذات ونفسها مجموع قطعاً فالقول بعدم مجموعية نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له قول بمجموعية المصداق  
الحكي عنه مع عدم مجموعية الحكاية غير معقول واما ثالثا فلان والضرورة شيئا به آه في غاية الوهن اذ لا ريب ان  
ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له حادث بعد ما لم يكن فلامعنى لكونه واجبا بالذات وبالجملة صدق جعل الذات على  
نفسها وكذا صدق جعل ذاتيات عليها ممكن قطعاً وكل ممكن لا بد وان يتجلى الى جاعل فلامعنى لا يحاركونه محجولا  
اذ هو قول باستغناء الحادث عن الحادث عن الجاعل ولا يمكن انتفاده بالاسن انفاة الصانع وبهذا ظهر سقوط  
قوله وواجب آه اذ لا ريب ان نفس الذات ليست بواجبة بل هي مجبولة ومعلولة ووجوب ثبوت الذات لنفسها  
حكاية عن نفس الذات ولما كانت نفس الذات مجبولة ومعلولة فلا محالة يكون ثبوت الذات لنفسها الذي هو  
حكاية عن نفس الذات ايضا محجولا معلولا والا يلزم كون الحكاية واجبة بالذات مع كون الحكي عنه ممكنا بالذات

ثم قال لا يبعد ان يقال ان مقصودهم ان محل المتوسط واسطة في الاثبات ولا منبأ لكفة في ذلك ونحو ايضا  
 خفيف لانه مخالف لما صرح به الشيخ في بيان الشقا وقد مر نقل كلامه قد ذكرنا على قوله ولا يوجب التشكيك  
 انت تعلم انه ان اردوا يكون الحقيقية التي هي مصداق اكمل واحدة انها واحدة في جميع الصور بل انما اصلها فساد  
 طرأ ضرورة ان مصداق اكمل في بعض الصور نفس الذات في الخط كونه من انما بلا واسطة وفي بعضها كونه جزئيا بلا واسطة وان  
 اردوا ان الحقيقية التي هي مصداق اكمل ليست خارجة عن الذات فسلم لكن يريد عليه ان يحسم النامي مثلاً  
 جزر للحيوان وجزر جزر للانسان فيخلف صدقه بالاولوية واللازمية على انك قد عرفت ان لفظاً لذاتي وجوده  
 وان كان عين نظر الذات وجوداً لكن ذلك لا ينافي كون تجوته للذات لعل لا تكون علته لتقرر ما وجودها  
 في نفسها وبهذا يظهر ان ما قاله الخارج في الحاشية المتعلقة على قوله ولا يوجب التشكيك لان الحقيقية التي هي  
 مصداق اكمل على المتوسط هي عينها حقيقية على اكمل لست ههنا حقيقية متعديتها بخلاف المصداق بل هو التشكيك في شأنا  
 ثم قال في تلك الحاشية ان المشهور في التشكيك صدق الحكمي على الافراد المتباينة على وجه التفاوت وبينها  
 ليس لك انتهت علم ان المحقق الدواني بوجه تسليم ان بعض لذاتيات بعين بعض بمعنى ان ثبوت بعض  
 الذاتيات لا يقتضي علة لثبوت بعض اخر منها لذلك الشئ قال هذا لا يوجب التشكيك لان التقدم والخرق في التشكيك  
 انما يعتبر في امور مختلفة متباينة لا تحمل بعضها على بعض لاني امور مختلفة بالعموم واخصوص ويريد عليه ان كثيراً  
 ما يكون مفهوم عين معينة بعض افراده الحقيقية وجنسها بالمتحدة الى اخر كما يحوي ان فانه جنس للانسان وعين معينة  
 المادة التي هي الحيوان لا بشرط فان المادة العقلية عين المادة الخارجية والمادة الخارجية موجودة في  
 الخارج وسعاهم ان حقيقة المادة العقلية ليست الا حقيقة كسبية ضرورة ان القيد العددي ليس داخل في  
 حقيقة الامر الموجود في الخارج قوله وان المراد بالعللة هو معنى ان المراد بالعللة في النسخ واللين من التشكيك  
 المقصود اي الحامل والفاعل لا المطلق والحيوانية ليست علة لثبوت كسب لانسان انت تعلم ان هذا الكلام  
 علة بمعنى على ما زعم صاحب الاقرب لمبين ان نفس نظر المهيئة الذي هو اثر يجعل البسيط انما يستند الى الحامل  
 واما سائر العلل فانما يستند اليها نفس مودية المهيئة وهذا مع كونه غير محصل اذا الوجود على تقدير العقول لا يستعمل  
 البسيط معنى انتزعي لا تحقق له في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل انما التحقق لمفسار انتزاعه فاشتر  
 العللة مطلقاً علة كانت او غير علة لا يمكن ان يكون هو الوجه والا يعنى ان منشأ انتزاعه هو اثر لعلته  
 واثره ليس الا نفس المهيئة والحامل وغيره سواء كان في هذا الحكم وهذا لا يجدي نفعاً فيما هو بصدده او على التقدير



كون بعض الذاتيات عامة لبعض آخر منها يتحقق التشكيك تعلقا ومع ذلك في ثوابها التباين كون التشكيك متحققا  
 في الذاتيات اذ لنفي كون بعض الذاتيات عامة جامعة لبعض آخر منها لا يمتنع كون بعضها متفردا على بعض  
 منها كما لا يخفى على المتأمل والتحقيق ان تقدم الفاعل التام على معاوله وكذا تقدم العلة مطلقا على معاوله  
 تقدم بالمهنية عند الاشتراك في الفاعلين بالجعل البسيط فان التأثير والتأثير عنه بهم انما يكون في نفس المهنية  
 والوجود عنه بهم امر اعتباري انتزاعي منتزعي عن نفس المهنية فجعله عبارة عن جعل مصداقه والتأثير فيه عبارة  
 عن التأثير في مصداقه فالجوهري مثلا فلهذه الصديق عنه بهم مقول على افراده بالتشكيك اذ ان كان بعض  
 الجواهر عامة لبعض آخر نعم عند المشاكسة تقدم العلة على معاولها ليس ان العلة لا وجود لها بحسب المهنية فلما يكون  
 صديق الجوهري مثلا على الجواهر متعلقا بالاولوية والقدمية فمثل قوله لا انتفاء الاخرين او قال في المحاشية  
 وسبب الاشتراك ان اشتراك المتماثلين في التفرع في تحاذي العقل ليس مخصصا في الاشتراك  
 بحسب نسخ المهنية بدون الاشتراك في امرو وجودي اصله او بحسب الفصول والحوادث واللافتة المصنفة او بغيره  
 بعد الاشتراك في الذاتي كما ذهب اليه المشاكسون واتباعهم فان اقسامه غير ماصرة بل قد يكون كمال نفس المهنية  
 ولقد با على ان يكون نسخ المهنية من حيث هي مراتب في الكمال والنقص بالقياس اليها نفسها لا بمرتبتها  
 عليها في الوجود او في لحاظ العقل فالمتحصل في كل مرتبة بعينها نفس المهنية على الشدة والزيادة والضعف  
 والنقصان هذا هو محرم النزاع قال معلم الاول للحكمة البيانية انما قال بعض المتأخرين المتأخرية في جوابهم  
 ان لم يكن في الاكمل شئ ليس في الالفص فلا اشتراك وان كان قدما معتبرا في نسخ المهنية فلا اشتراك اما  
 زائد عليها فيكون اما فصلا مقصدا او عرضا ليس في مستقر الاختصاص ولا على غير مستقر في نسخ المهنية بل  
 الفارق بكمالية نفس المهنية كالسواد والحرارة ولقد تمها لا بشئ زائد بل بغير معتبرين في نسخ المهنية بل  
 لها وحدة مبهمة عارضة بحسب مراتب نفسها بالكمال والنقصان اقوال مرادة بقوله ان لم يكن في الاكمل شئ  
 اي امر به مصداقه وشتات النزاع فلا فرق كما فصلناه في الكتاب في مستقر اشياء الاختصاص وعلى حد  
 حريم النزاع كما لا يخفى انتهت اعلم انه قال معلم الشارح في التقديسات بل قد رغب سمعك في طبعات الصناعات ان  
 المشاكسة تذهب الى ان كل متماثلين في التفرع في تحاذي العقل اما انما اشتراك في تمام المهنية ليس بينهما اشتراك  
 طبيعية بالاشتراك جوهرية اصلا او بغيره نسخ المهنية فهناك طبعية بالاشتراك جوهرية هي طبعية بحسب طبيعة  
 اليها في فصول ومقدمات ولقد حصل عند التقام افراد الوحيات لتلك بالبيعة والتقمام لتقام اتجاه على

[illegible]

فيها عرض بحسب مراتب نفسها بالكمالية والنقصية فالوحدة المبهمة بالعموم كما يكون ايجامها بالقياس الى الافراد  
 النوعية والافراد الشخصية فلك يكون بالقياس الى مراتب التمامية والنقصية والطبيعية المرسلة الواحدة في  
 حد نفسها بالوحدة المبهمة العمومية ثم المراتب باسرها في جميع الصور ولك سبيل الوحدة الشخصية المبهمة والذات المبهمة  
 الواحدة بالشخص بالقياس الى مراتب الشواعت والشخصات التي لها بالعرض انتهى وتحقيق المقام ان الاختلاف  
 والتفارق بين شيئين يكون على اربعة انحرافاته اما ان يكون بنفس المبهمة او يخرجتها او بالعوارض او تمام  
 المبهمة ونقصها فليكون التام والنقص متحدين في المبهمة النوعية مختلفين تمامها ونقصها متحدين في نفس ذاتها  
 فبعد الاتفاق على الثلاثة الاول اختلفوا في النواحي الرابع من الاختلاف فاشتبهه الاشتراقيون ونفاها المشركون  
 فعند الاشتراكية لما لم يكن الوجود وكذا الشخص الذي هو عين الوجود ومساقوق له امر اذ اند على المبهمة عارضا  
 لها في نفس الامر انما هو انتزاعا والالزام كون الشخص متقدما على نفسه بالوجود والشخص ضروري ان الشخص حال  
 ولعينه فرع شخص حال ولا يوجد اقل في مبهمة الشخص بمنزلة الفصل اذ يلزم على هذا ان لا يكون النوع حقيقة  
 محصاة يكون وجود الشخص بعينه وجودا الطبيعية وهي بنفسها من غير زيادة حيثية ما عليها انقياس معنى ما عليها  
 يتعين في انحراف الوجود وتفاوتات بالكمال والنقصان بمعنى ان المبهمة الواحدة في بعض مراتب الوجود والظهور  
 تصير كماله بنفسها وفي بعض آخر منها تصير ناقصة بمراتب على ان الوجود والشخص ليسا من عوارض المبهمة في  
 نفس الامر بل طالها بالبنية الى المبهمة حال الانسانية بالقياس الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست  
 من عوارض الانسان في نفس الامر بل هي منتزعة عن نفس ذات الانسان لك الوجود والشخص ليسا من عوارض  
 المبهمة في نفس الامر انما هما او انتزاعا بل الوجود وكذا الشخص امر منتزعي منتزع عن نفس المبهمة بل اذ زيادة حيثية  
 ما عليها وانقياس امر اليها والمثابته لما زعموا ان الوجود اذ اند على المبهمة عارض لها في نفس الامر فهو انه لا يتبين  
 ان يكون نفس المبهمة في بعض مراتب الوجود كماله وفي بعضها ناقصة بنفسها من دون انضمام امر و زيادة حيثية  
 وما قالوا ان الاكمل ان شتمل على شئ ليس في الانقص فاما ان يكون ذلك الشئ متبعا في نفس المبهمة فلا يكون  
 الاكمل والناقص مشتركين في المبهمة او لا يكون متغيرا فيها فلا يكون الاختلاف بينهما الا في الامر خارج وان لم يشتمل  
 على شئ في الانقص فلا تفاوت بينهما اصلا ليس في مستقر الاختصاص عند الاشتراكية او امتياز كل متمايزين و  
 انظر فيها لا يلزم ان يكون بنفس المبهمة او بامر داخل في مبهمة كل منهما او بامر خارج عن مبهمة كل منهما بل يجوز ان  
 يكون الامتياز بينهما تجزؤا وهو ان يكون نفس المبهمة محتلفة بالكمال والنقصان وما ذكرنا تبايع المشابهة

لا يفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف ولعلك تظن بما ذكرنا ان ما قال معلم الشارح في التقديرات في غاية السخا  
والسقوط لانه انما يتبعها الشائبة من ان التفاوت بين الشديد والضعيف وكذا بين الزائد والنقص  
ليس بنفس المهيبة بمعنى ان يكون نفس المهيبة في بعض احوال الوجود وشديدة وفي بعض اخر منها ضعيفة او  
زائدة وثنا قصة بهذا السطح بل التفاوت بين الشديد والضعيف وكذا بين الزائد والنقص انما هو باس  
داخل في ذاتها بنا على كون الوجود والتشخص عندهم زائدين على المهيبة عارضين لها في نفس الامر ومع ذلك  
الفتوى قال انه لا حصر في الشقوق التي حصروها وجوز ان يكون لنفس المهيبة مراتب متفاوتة بالكمال والتقصير  
ولا يفي على من لا يفهم سيم ان هذا التجويز لا يمكن على تقدير كون الفتوى على مذنب المشائبة اصلا لا ينهم لا يجوز  
كون المهيبة كماله وثنا قصة بنفسها من دون زيادة ارجائها والضياع معنى اليها بل يقولون ان اختلاف المهيبة  
بالشدّة والضعف مثلا انما يكون باختلاف الشديد والضعيف بالفضل المنوعة فالفتوى على مذنب  
المشائبة مع هذا التجويز تناقض متناه في نظر الى هذا الرجل كيف يتهاوت في اقواله ولا يبالي اين يرسب واما  
قول الشارح اقول آه فني غاية الوهن والسخا فت لما عرفت ان الاشتراكية يجوزون كون المهيبة بنفسها لا زائدة  
او ارجائها كماله في بعض احوال الوجود وثنا قصة في بعض اخر منها فلا يلزم عدم الفرق بين الكامل والنقص  
عندهم او الفرق بين الكامل والنقص على ما يذهبهم بنفس المهيبة بالانضمام او عروص عارض وبالحجة على تقدير  
كون المهيبة بنفس ذاتها مختلفة المراتب في التمامية وعدمها يكون لها عرض بالقياس الى نفسها وارجائها لها  
العرض بالقياس الى احوالها لا ريب في عدم استقرار الاختصار قائل ولا مخبط قوله انما ان شئنا على شئ آه  
هذا مأخوذ عما قال الحق الدواني في الحاشية القديمة وعبارته هكذا واما استقرار الاخيرين فلان الاشد ولا زيدا  
ان شئنا على شئ ليس في الاضعف والنقص او لا على الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول ما ان يكون  
ذلك الشئ معتبرا في المهيبة او لا على الاول لا يكون الاضعف والنقص من تلك المهيبة ضرورة استقرار المهيبة بتقدير  
برتها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض مع لا شك ان النفس  
بالعارض لا يتاخر بينا ايضا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض وفيه كلام من وجوه منها ما قال  
معاصره الانتحار ان الاشد مشتغل على امره لا يغير معتبر في مفهومه بل معتبر في حصوله افراوه ولا نعم انما لا يكون بينه  
وبين الاضعف اختلاف فان الاختلاف المعبر في المقول بالتشكيك ليس الا في حصوله في افراده وهو حاصل  
لا في نفس مفهومه حتى اذا كان مفهومه واحدا لم يكن بينهما فرق ولا نعم ان في العرض على التقدير الاخير لا يلزم

خلاف المخصوص اذا فرض ان الاختلاف في عارض معين هو المقول بالتشكيك والتقدير الاخر ان لا يكون  
 امر ازيد معتبرا فيه فلم يكن هو في نفسه اختلاف فيه كما في الذاتي بعينه واجاب عنه المحقق الهواني بان ما اختاره  
 من ان الاشياء مثل على امر ازيد غير معتبر في مفهومه معتبر في حصوله في افراده لا يجدي نفعا لاننا نرد في الحاصل  
 في ذلك لفرو من سبب الاشتقاق سوار كان فردا منه او حصته مثلا نقول السواد احاصل في القير اما ان  
 يكون مشتقا على امر لا يشتمل عليه سوادهم آخروده في السواد الى آخر الترويد وروانه يجوز ان لا يكون لذلك  
 اكمل سبب حاصل في افراده كالموجود الممكن وعلى تقدير ان يكون سبب فيها مختارا ان لا تفاوت في السبب وانما  
 التفاوت في حصوله في افراده كما اختار في الكلي ومنها ما قال الفاضل ميرزا جان في حواشي الحاشية القدسية  
 ان قوله في الشق الثاني من الترويد الثاني يلزم تشكيك في الخارج محم لم لا يجوز ان يكون اختلاف صدق  
 مفهوم على فردين بان يكون احصته التي يحصل منه في فرد بعينها اشد وازيد من احصته التي تحصل منه في فرد آخر  
 يحسن ان العقل بمجموعة الوهم يتيزع من الزيد والاشد مثل الاضعف والاقص والزيادة فالزيادة ان كانت  
 خارجة عن المبنية الكمية لكنها داخلية في حصته والقول بان التشكيك انما هو بالمسبة الى الافراد الحقيقية لا بالمسبة  
 الاعتبارية لا يجدي نفعا كما لا يخفى على المتأمل ومنها انه منقوص تماثل الاشخاص اذ لا ريب ان ربيدا وخرقا مثلا  
 موجودان في الخارج وتبين كل منهما عن الآخر بحيث لا يمكن حل احدهما على الآخر ولا تشخص ليس المراد بالاشياء  
 للمبنية مثل عروق الاوصاف الانضمامية بل هو امر انتزاعي كما سينكشف انشراحا عند تعالي فاما ان يشتمل على  
 على كاشف على الاخر اذ لا على الاول يلزم عدم الاتياد بينهما وعلى الثاني لا يكونان من مبنية واحدة وبعبارة اخرى  
 ان هذا السببان جاري في تماثل الاشخاص بعينه لانه ان شتمل شخص من المبنية على امر ليس في الآخر فهذا الامر كما  
 داخل فيه فقد اختلف الشخصان حقيقة واما عارض فيلزم تحصيل الشخص قبل ان يحصل ضرورة تقدم المعروف  
 على العارض وان لم يشتمل على امر ازيد يلزم عدم الفرق بين الشخصين منها ان ما ذكره مصادرة على المطلوب او  
 الكلام في ان التفاوت بين شخصين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بينهما لا بما يشهد عليه لا بما يدل عليه  
 ان المراد ان كل متماثلين تماثلها وافتراقها اتمام مبنيتها او لبشي داخل في مستح مبنية كل منهما بعد الاشتراك  
 في جزء آخر كما عرفت بالاشياء في تمام الحقيقة المشتركة بينهما ومنها نحو آخر من الاتياد وهو ان يكون  
 في المبنية حقيقة التماثل بالكمال والنقصان وما ذكره من الدليل لا يفي بهذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف  
 في بعض الافعال لم ترد في المقول الذاتي في حواشي الحاشية القدسية بان حقيقة الشدة صدق الكلي على مخصص

واحد باصدق كثيرة وهذا انما يتأتى في العوارض فان تكرار الاصدق ليس الا بتكرار المصدق ومصدق حمل  
 العوارض المبدأ القاطن فاذا اقام مبدراً شديداً بموضوع يمكن انتزاع الضعيفات الكثيرة عنه بحسب ما يتكرر له  
 على الموضوع الواحد بخلاف المبدأ فان المصدق فيها نفس ذات الموضوع واذا انتزع عنه الضعيفات تكرار الموضوع  
 فلم يصدق الكل على موضوع واحد باصدق ثم قال على هذا يصير النزاع بين الفريقين لفظياً فان غرضنا انما هو  
 ان المبدأ في نحو من الوجود اذ لا على نفسها في نحو آخر منه من غير واسطة في العوارض فان التماثلية بهذا المعنى  
 فتقولهم ليس بصحيح والافلا كلام معهم وقال ايضا ان التماثلية بتشكيك لتفاوت في علته المصدق ولا شك ان التماثلية  
 علته المصدق لمشتق على ما قامت به الا ترى ان السواد قيامه بالحمل علة للمصدق متفقاً الاسود عليه متفقاً  
 في ضمن السواوات احتمالاً فانواعها لما تقرر عندهم ان السواد جنس والمرتبة النوع وان لم يكن للتفاوتات ما قبل  
 العلوية ولا يتأتى مثل ذلك في ضمن صدق الذاتيات على ما هي ذاتيات له كالسواد مثلاً بالتمسك الى السواوات  
 اذ لا علة للمصدق بينها اصلاً فان صدق الذاتيات غير معطل وعلى هذا تقرير الدليل ان المبدأ ان لم يشتمل على  
 امرزائد ليس في الضعيف ولو بان نزاع العقل بمجموعة الوهم فمصدق صدقها عليها واحد فلا يتكرر المصدق فلا تشكيك  
 وان شتمل على امرزائد صحاح للمصدقية فاختلف الموضوع لان المصدق نفسه وان كان عارداً فاما المصدق امر  
 عارض قانون لم يبق التشكيك في المبدأ بل في العوارض بهذا اقر بعض الاعلام ثم قال ان السواد الشديد  
 ليس الا هوية بسيطة متعارفة لهوية الضعيفة بنحو الوجود والتشخص وليس هناك تركيب في نفس الامر بل  
 الاضعف فله الهوية بنفسها مصداق للمصدق السواد وينبغيها صالحة لان يتوهم فيه امثال الاضعف فله الهوية  
 الشخصية كما في السواوات فقد تكرر المصدق واكمل من دون تكرار الموضوع فان الموضوع هي الهوية المبدأية وتكرر  
 المصدق انما هو لكونها صالحة لذلك التوهم كما في حمل العارض بعينه فانه ليس هناك تكرار في المصدق في نفس  
 الامر بل انما هو لاجل كون مصداقه صالحة للتوهم المذكور وعلى هذا الدليل ان السواد غير متشتمل في نفس الامر  
 على امرزائد في نفس الامر وشتمل عليه في التوهم لكون هويته الشديدة صالحة لذلك التوهم والامرزائد انما هو  
 لكونها متشتملة في نحو الوجود واحد بها صالحة للتوهم امثال الآخرة ولا يلزم تعدد الموضوع في نحو الوجود بل  
 واكمل ليس الا تلك الهوية البسيطة لا تلك الامثال المتوهم فكون المبدأ في نحو الوجود في نحو الوجود  
 في ذلك نحو التوهم بل معنى انها في نحو من اشجار الوجود وانما هو لكونها متشتملة في نحو الوجود  
 والوجود هي المبدأية الشخصية بنفسها فان هي بنفسها موجبة لتكرار الموضوع في نحو الوجود

نفس هذه الاشكال في التوهم كما في العارض في هذا النوع من تعدد الصدق من لوازم كون المهيمنة زائدة بنفسها فلا يتأثر  
 الكار هذا التعدد في الذات مع الاعتراف بكون المهيمنة زائدة بنفسها ولا الاعتراف به مع انكار صحة زيادة المهيمنة بنفسها  
 فالخلاف في هذا والخلاف في ذلك متلازمان فلا وجه لجعل النزاع لفظيا في الكلام لا يخفى متانته وسيجي انشاؤه  
 ما به من ادواته وصوغها فانظره قوله كذا نقل آه قال في الحاشية قال المعلم الاول للحكمة البيهانية في التقاليد  
 ان المستقيم تقويم البرهان ان يقال ان كثرة الطبائع المرسلة في مرتبة ذاتها بعينها اكثر افرادها بالذات بل هو سطر  
 امر خارج واما كثرة الافراد بالذات فهو كثرة الطبائع بالعرض بناء على ان الطبيعة المرسلة من مقومات الافراد بما هي  
 افرادها والافراد خارجة عنها ومن عوارضها الخاصة اللاحقة للطبائع بعد مرتبة ذاتها في مرتبة متأخرة عنها فالكثرة التي  
 للافراد بالذات كثرة الطبيعة بالعرض لان هذه الكثرة لها من تلقاها لافرادها متساوية الوحدة والكثرة بالعدد لوجود  
 الوجود وتعدد الطبيعة لا توجد لوجودات الافراد فتكثر المراتب الكمالية والنقصانية اما كثرة نسخ الطبيعة من حيث  
 هي بالذات فتكون هناك طبيعتان مختلفتان بسبب نفس المهيمنة الطبيعية واحدة مختلفة بالكمال والنقصان اما الكثرة  
 بالعرض من تلقاها بخصوصيات اللاحقة في المرتبة المتأخرة فتكون الكمالية والنقصانية لاصحالة بشي زائدة عليها  
 يعرضها في مرتبة اخيرة فتكون تلك المراتب افرادا متحصلة اما من ضلوع او عوارض مشخصة او مصنفات البتة هذا الطريق  
 المستوي لتقويم البرهان اقول يمكن ارجاع سبيل المعلم الاول للحكمة البيهانية اليه باذني تامل قائل وتذكر انتهت  
 وانت تعلم ان كلام معلم الشارح في فاية الوهم والسماعة اما اوله فلان بناء على كون الوجود والتشخص  
 عارضين للمهيمنة في نفس الامر مع انك قد عرفت انه لا يمكن كون الوجود والتشخص عارضين للمهيمنة في نفس الامر صلا  
 بل المهيمنة بنفس ذاتها بتفسير متعينة ومتشخصة وتصير اشخاصا كثيرة في انحاء الوجود وظروف التصور بل زيادة امر  
 وعروض عارض واما ثانيا فلانه قال هذا القائل كما نقلنا هذه في الدرس السابق ان الذات الواحدة بالعموم لا تأتي  
 اشخاصا بالذات الواحدة المهيمنة بعينها في المراتب المتكثرة المتباينة الى آخره قال واما نقوه بههنا من ان كماله  
 فكلامه تناقض متهافت واما ثالثا فلان قوله واما كثرة الافراد ان كان بناء على ندب من ينفي وجود الكل الطبيعي  
 في الخارج فمردب الى ان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص والطبائع منتزعة عنها وليست موجودة في الخارج  
 اصلا فسلم ان كثرة الافراد بالذات تكثر الطبائع بالعرض لكن على هذا لا يصح تويناء على ان الطبيعة المرسلة من  
 مقومات الافراد على هذا التقدير ليست الطبيعية من مقومات الافراد وليست الافراد من عوارضها الخاصة لها بعد  
 مرتبة ذاتها بل الموجود حقيقة وبالذات ليست الا الافراد والطبائع موجودة منتزعة عنها انتزاع العوارض واللوازم

والكان بناء على ما ذهب اليه القائلون بوجود الكلي الطبيعي في الخارج مع القول بكون الشخص زائداً على المهيبة عارضاً  
لها في نفس الامر كما هو سبب الشئ واخره بقوله وانما تكثر الافراد بالذات فهو كثر الطبائع بالعرض في غير الطبائع  
اذا الطبائع على هذا التقدير موجودة في الخارج بعين وجود الافراد الموجودة ايمان المهيبة من حيث هي هي والشخص  
لكن بوجود واحد ومن ثم تراهم يقولون واحداً والموجود اثنان وبالحجة هذا التقدير لا وجود للطبائع بالعرض كما  
توجه وانما البتة فلان قوله فكلما لم ترتب كما لينة آه يدرخص الاطال تحت اصلاً اولاً لا يتم من كون المهيبة متخالفة  
في انحاء الوجود متفلاً بالكمال والنقصان ان يكون هناك طبيعتان مختلفتان بحسب نفس المهيبة بل نفس المهيبة  
بحسب حدتها العامة تفسر كاملة في بعض انحاء الوجود ناقصة في بعض آخر منها بل لا زيادة امر عرضي عارض  
كما اقر بنفسه فيما سبق من كلامه حيث قال كما ان في الطبيعة المرسله عرفاً بحسب انواعها المتباينة بالقدرة  
واشخاصها المتكثرة فقد يكون فيها عرض بحسب مراتب نفسها بالكمال والنفعية لكن الشئ يوكل ويقيم فان  
قيل اذا كانت المهيبة متفلاً بالكمال والنقصان فكلها كاملة في بعض انحاء الوجود ناقصة في بعض آخر  
منها بترجيح بلا مرجح يقال في الترجيح انما هو من قبل الجاهل فالجاهل حينئذ اوجد ما كماله صارت كك وحينئذ اوجد  
على خلاف ذلك صارت ناقصة فتأمل ولا تنزل قبي له باننا لنستكم آه قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس  
صفة زائدة عارضة للمهيبة في نفس الامر بل مصداقه ونشأته انما هي نفس المهيبة بل لا زيادة امر عليها والخصيات  
حيثية ما اليها ولما لم يكن الوجود امراً زائداً على المهيبة عارضاً لها في الواقع انضماماً او انشراحاً فالجواب ليس الا  
نفس المهيبة جلا سبطاً والشخص ليس امراً منضمماً الى المهيبة في نفس الامر بل هو متشعب عن نفس المهيبة اذ لو كان  
الشخص امراً زائداً على المهيبة عارضاً لها في نفس الامر يلزم تقدم الشئ على نفسه كما سبق اليه تقدم مرتبة  
المعروض على مرتبة العارض ضروري فلي تقدير يكون الشخص امراً زائداً على المهيبة عارضاً لها في نفس الامر  
يكون هناك موجودان بوجددين احدهما الشخص والاخر معروضه اذ لو كان هناك وجود واحد كان الشخص  
منتهى عارض نفس الحقيقة فتكون الحقيقة متعينة بنفسها وهو خلاف المفروض واذا كان هناك موجودان بوجددين  
العارض والمعرض كان وجود ذات المعرض سابقاً على وجود ذات العارض لاقتضاه وجود العارض الى  
وجود المعرض فان كان المعرض في مرتبة وجوده متعينا وشخصاً فيكون متشخصاً بنفسه اذ ليس في تلك  
المرتبة شخص عارض ولا يكون متشخصاً فيلزم وجود المهيبة المجردة اذ ليس في تلك المرتبة شخص عارض سبق  
وجود المعرض على وجود العارض فثبت ان نفس المهيبة مصححة لا تتعارض الشخص والتعين فتكون متشخصة



وشيئة بنفسها مع اطلاقها فهي بنفسها تشخصه وتعيينه كما انها بنفسها مطلقة فهي عليها تعين تعيين ذاتها فهي  
 مع اطلاقها بذاتها تعين بنفسها تعيينات متعارضة وتشخص بجوهرية تشخصات متباينة بل انضمام امرها اليها وكونها  
 متعينة بذاتها بتعينات متباينة لا ينافي اطلاقها بل ذلك عين اطلاقها او ما يكون متعينا لا يصح ان تعين بتعينات  
 بل هو مقيد بتعين واحد ولما كانت المهيئة بنفس ذاتها منشأ لتعينات المتعارضة ومنبعاً للتشخصات المتعارضة  
 فهي ما به الاتياد بين افرادها كما انها ما به الاشتراك بينها فهي مع وحدتها بنفسها تصير متعددة بنفسها بل لا زيادة  
 امر وعروض عارض واتباع المشابيه وان فكره او كون مشترك متنازعا بنفسه لكن يلزم عليهم القول بذلك ولا  
 مناص لهم الا باعتراف بذلك بانه ان الجسم المفرد وعدم متصل واحد في نفسه ليس فيه مغايل بالفعل الا يلزم  
 الجبر الذي لا يتجزى وهو باطل عندهم ولا شك ان الجسم متصل قابل للقسمة ولو هو مفرداً الى النصف ونصف  
 النصف الى غير ذلك لا الى نهاية كما صرح به وليس شئ من اجزائه موجوداً فيه بالفعل والا يلزم المفارقة لثباته  
 ولا ينعى ما موجوداً بالفعل وبعضها بالقوة للزم الترجيح من غير مرجح وظاهر ان كل قسمة فيه ليس انقساماً مثلاً  
 فلما قيل ان يكون فرض النصف فيه مجرد الاختراع ونحو ذلك قطعاً او يكون فرض النصف فيه فرضاً واقفياً فلا  
 ان يكون له مشار في الواقع فاما ان يكون المشار لنفسه است اسم متصل او جزراً من اجزائه والثاني خطأ  
 اذ لا وجود له من اجزائه اسم متصل في نفس الامر واللام يجرى مثلاً فلا محالة يكون ذات الجسم  
 المتصل المشار لا منتزاع النصف مثلاً ولا شك ان طبيعة اسم المتصل مشتركة  
 بين جميع اجزائه التحليلية الغير المتناهية بالقوة والاتع التام لما ثبت عندهم ان الطلوع المتباينة يتبع فيها  
 التام والاذ كانت طبيعة الجسم مع اشتراكها بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة فمشار لا تنزع خصوصية  
 مثلاً كانت بنفسها ما به الاشتراك بين الاجزاء كما انها ما به الاشتراك بين الاجزاء ك ما به الاتياد بينها اليها اذا  
 عرفت هذا فاعلم ان الحقيقة لما كثرت في اشكال الوجود وجعل الجاهل في اشكال الوجود ومصدره هويات متعددة متكررة  
 فجاز ان يكون في بعض اشكال الوجود كاملة وفي بعضها ناقصة بل لا زيادة او نقصاناً بلية ولا احتمال في ان  
 يكون لذات واحدة مرتبة متعاقبة بالكمال والنقصان مشتركة عن نفس ذاتها من غير اعتبار امر خارج عن نفس  
 حقيقة كمالها لا احتمال في عدم احتمال النوع على امرائه مع تمايز الاشخاص في اشكال الوجود واحتمال انه يجوز  
 ان يكون المهيئة بنفس ذاتها شديدة في بعض الافراد وضعيفة في بعضها فحقيقة السواد مثلاً بنفس ذاتها مع قطع النظر  
 عما هو خارج عنها يمكن ان تكون شديدة في الشديدة وضعيفة في الضعيف فالشديدة والضعيف متباينة حقيقة واحدة

وانما التفاوت بينهما بحسب المرتبة دون الذات من غير الضم ام خارج عنها وكذا الكميات بنفس حقيقة هازلة مدة وجودة  
هذه الضم امر وعرض عارض وسيجي تفصيله ان شاء الله تعالى وما قال الشارح في جوابها بما حصله انه لا يخلو ان يكون  
المرتبة التي بحسبها الشدة مشتركة عن تلك الذات حال كونها في المرتبة الضعيفة فالأمر من حيث الاشتداد لا يكون  
الذات معيارا لانتزاعها في غاية السخافة والسقوط لانه لا يلزم من كون الماهية ناشرا للتعين الخاص ان  
يكون ناشرا له حيثما كانت الا ترى ان الحقيقة الانشائية منشأ للتعين الزيدي بنفسها بل انه لا يلزم ان يكون  
نشأ له حيثما كانت فيلزم ان يكون من حيث هي ناشرا للتعين الزيدي منشأ للتعين الزيدي والمناسبة ان  
الطبيعة الانشائية مثلا مطلقة ولها تعينات ناشئة عن نفس ذاتها متفارقة في نفسها وتماثل بحسب حكمها  
واشارها كما ان طبيعة الجسم المتصل مطلقة بالقياس الى الاجزاء التحليلية الغير المتناهية ولها بحسب تلك الاجزاء  
على تقدير فرضها تعينات متباينة وان كانت مشتركة عن نفس ذات الجسم وبالجملة احكام التعينات بما هي  
لك متفارقة لاحكام نفس الماهية المطلقة بما هي واحكام الماهية المطلقة متفارقة لاحكام التعينات وكل  
تعين متفارقة لغيره تعين آخر ومن ثم لا يصح حمل مرتبة من مراتب تعين على مرتبة الاطلاق وبالعكس لا يحل  
تعين على تعين آخر فلا يلزم من عدم انتزاع المرتبة الشديدة عن المرتبة الضعيفة مثلا ان لا يكون نفس الماهية  
نشأ لانتزاع تلك المراتب فكل تعين من تلك التعينات حكم على ما لا يسجد حكمه تعين الى تعين آخر مع  
كون تلك التعينات ناشئة عن نفس الماهية بلا زيادة او عليها ونشأ البحر فان حقيقة نفس حقيقة الماهية  
من دون ان يزيد فيه على حقيقة الماهية ولا ريب ان فيه امورا مختلفة بحدوث بعضها ونقص بعضها فحقيقة  
كل موج من الامواج المتماثلة بالتعينات المتخالفة حقيقة واحدة متماثلة بنفسها وهي مع اشتراكها بين  
الامواج نشأ لانتزاع بعضها عن بعض ولا يلزم من كون المطلق غير مبائن للتعين ان يكون المطلق عين  
المتعين من كل وجه كما لا يخفى على من له فهم سليم وبهذا يظهر ان ما ذكره الشارح لا ينبغي ان يلتفت اليه فضلا عن ان  
يعول عليه قوله اما الواجب فقال في الحاشية حاصله ان الاشتداد والاضعف وكذا الازيد والانقص متباينان  
في الوجود وادنى الوجود فكل مرتبة منها مسلوقة وشككة عن الاخرى واما الواجب لذاته فهو موجود واحد يجمع كما لانه  
وهي راجعة الى جهة الوجوب الذاتي فلا يتصور فيه انتزاع بعض كماله في بعض الاتوال ودون بعض تجاوب  
الاشد والاضعف فيه يتماثلون بعد انتهيت لا ريب ان ذات الواجب كماله لا يجمع ان يكون مقبلا عليه كونه  
الذات الواحدة من غير اعتبار امر ما معها نشأ لانتزاع الشدة والاضعف والزيادة والنقصان كما في الشارح

لكن لا يلزم منه ان لا يكون نفس له مساو مثلاً فمتزاع الشدة والضعف ونفس ذات المقدار انتشاراً لا متزاع  
 الزيادة والنقصان ولا يلزم من عدم متزاع الشدة عن المرتبة الضعيفة وكذا بالعكس عدم متزاعها عن نفس  
 المهيمنة كما عرفت مفصلاً قوله فلا يتصور فيها التشكيك آه انت تعلم انه لا يلزم من كون مصداق الجوهريات  
 نفس ما هي جوهريات لان لا يتصور فيها التشكيك كما عرفت وما يقال ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له غير معطل  
 فان اريد به ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي غير معطل اصلاً لا يجعل الذات ولا يجعل مستأنف فهو باطل قطعاً  
 اذ الذات ما لم يجعل لميسر ذاتاً فيصح ان يسلب عنها نفسها لا تنفع ثبوت المعدوم فالذات لما جعلت واجتزبت  
 من العدم الى الوجود استحققت لان ثبت لها نفسها وذاتياتها فلا معنى للقول بان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له  
 غير معطل اصلاً وان اريد به ان ثبوت الذاتي للذات غير معطل يجعل مستأنف غير جعل الذات فسلم لكن لا يجزى  
 نقض ان فيه ما عرفت سابقاً فتذكر قوله فان مصداقه في الواجب آه قد توهم الشراح اقتدار صاحب  
 الاتفاق المهيمن ان مصداق الوجود في الواجب سبحانه نفس ذاته المقدسة وفي الممكن شيئاً يؤول الى الجاهل وهذا المنزلة  
 ضعيف جداً لان اريد يكون مصداق الوجود في الممكن استناداً الى الجاهل ان اعتبار الاستناد قيد في المصداق  
 كحل الوجود فلا يخفى بل لانه لان اعتبار الاستناد متأخر عن مصداق كونه متبعية بين ذات الجاهل والذات  
 المحسولة وان اريد به ان هذا الاعتبار علة لكونه مصداقاً كحل الوجود في الواقع فهو ايضا باطل فان علة كونه مصداقاً  
 كحل الوجود في الواقع هي ذات الجاهل لا اعتباراً بمتبعية الجاهلية وقد سبق غير مرة ان كون الذات مصداقاً كحل  
 الوجود ليس زائداً على نفس الذات التي هي نفسها بل امر عليها مصداق للوجود فلا يحتاج مصداقيتها كحل الوجود  
 الى علة واربعة الذات وان اريد ان حقيقة الاستناد الى الجاهل علة لكونها مصداقاً كحل الوجود في اللفظ  
 فهذا ايضا باطل اذ اعتبار حقيقة الاستناد الى الجاهل لا يصح ان يكون علة لصحة حمل الوجود عليها في اللفظ  
 ايضا ضرورة ان الوجود يتزاع عن الذات ويجعل عليها عند اصحاب النجاة الاتفاق ايضاً ونشر هذا التوهم توهم  
 كون الوجود صفته زائدة عارضة للمهيمنة في نفس الامر ونعم ان عينية الوجود للمهيمنة يستلزم الاستغناء عن جعل مع ان  
 كون الوجود مصداقاً للوجود بنفسها لا يستلزم كونها مستغنية عن جعل السرفية ان المهيمنة الامكانية تقر بها ولا تقر بها  
 مساوياً بالنظر الى نفس ذاتها وانما يترجح احدهما من خارج ولما كان تقر بها غير ضروري بالنظر الى الذات فكيف يكون  
 ثبوت الوجود ضرورياً لها بمعنى الوجوب الذاتي وبالجملة كون المهيمنة مصداقاً للوجود بنفسها بل بالزيادة امر معروف  
 فاعرف ان لا يستلزم وجوبها لكونها متفجرة في تجزئتها الى الجاهل والفرق بين الذات الواجبة والذات الممكنة

ليس الابان الذات الكائنة مجعولة بخلاف الذات الواجبة لا يكون الوجودا في الممكن وعينا في الواجب قد سبق  
تحقيق ذلك مفصلا ثم ذكر قوله فان مصداقه انه علم ان المحقق الدواني بعد ما قرر الدليل بالوجود الذي مر ذكره  
اعترض على نفسه باننا اذا فرضنا اختلاف الشئين في عارض معين كالسواد مثلا فلا يكون ذلك الابان ليقوم باحد هاتين  
اشد وبالاخر سواء اضعف فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس هية السواد او اجزاها يلزم التشكيك  
في الهية او الذاتي وان كان في امر اخر عارض لها لم يكن التفاوت بين السوادين في نفس هية السواد بل في امر اخر  
وهو خلاف المقروض على اننا نقل الكلام الى ذلك لعارض ويجوز ايضا السواد انما ان يتجلى في نفس الهية او  
يختلفا فيها على الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات والتفاوت في عارضها بخلاف المقروض وعلى  
الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر ضرورة ان الهيئات الثابتة لا تقياس بعضها الى بعض بالشدة والضعف  
مثلا لا يعقل كون احدهما اشد من السواد واجاب بان الفروقات المختلفة بالشدة والضعف مشتركان في الهية كبنية  
مختلفة في الفصل المنع عند فهم فان الشدة والضعف مستندان الى شوعها والقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق  
من الجهل بالقياس الى معروضها كالاسود بالقياس الى كسبين وذلك مفهوم واحد وهذا هو كلام الشارح وفيه  
كلام من وجه منها ما قال الشارح بقوله قول وباشد التوفيق آه وسيجي بيانه ان شاء الله تعالى ومنها ما قال ان نقل  
ميزاجان في حاشية الحاشية القديمة ان هذا يمكن اجراءه في اصل الدليل فانه كما جاز ان يكون الاختلاف الذاتي  
بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين  
موجبا لاختلاف صدق المبدع على الفروقات بل هو اقرب ويؤكد هذا النظر ما عتاره المحقق الدواني من ان الفرق بين  
العرض والعرضي انها هؤلا فبار قال الفاضل انما الساري في المنع في غاية الاتجاه ولا يندفع بالليل ان مناط صدق  
المشتق قيام مبدع الاشتقاق فانه يجوز ان يكون الاختلاف في القام سببا لاختلاف الصدق وهذا بخلاف الكثرة  
اذا كانت في الاتحاد الذاتي فلا يتصور فيه حصول الاختلاف وذلك لان انحصار نتائج الاختلاف التشكيكي في اختلافات  
مناط الصدق غير مسلم لم لا يجوز ان يكون اختلاف الفصول سببا لكثرة صدور الآثار وفيه ما افاد بعض الاكابر  
ان هذا ليس دخلي في شيء من مقدمات الدليل فان حاصله ان المشكك لو كان بالنسبة الى افراد الشدة والضعف  
كالسواد فالاشد مشتق على الاشتمل الاضعف عليه ولا على الثاني لا الفرق بينهما وعلى الاول اما ان يكون ذلك متبعا  
فيه ولا على الثاني فيكون التشكيك في الامر خارجا وعلى الاول لا اختلاف في تلك الهية المشككية فالصواب ان يقال  
ان يجوز ان تكون احدهما التي تحصل منه في فرد نفسها اشد واخر من الحصة التي في الفرد الآخر بمعنى ان العقل محقق

الوهم ينتزع من الابد والازدياد مثال الاضعف من الانقص فالزيادة والحكمت خارجة عن المهيئة الكلية لكنها داخلية  
 في اخصه والاضح ان يقال ان المشكك بالاشدية والازدية هو ان يكون صدقه على البعض بمهونة الوهم اكثر ولازدا  
 في ان هذا المعنى يمكن ان يتحقق في الذاتي فان الفرد والاشد من السواد يمكن ان ينحل الى سوادات امثال ما في الضعيف  
 واكثر منها وهو موجب لكثرة الصدق فيختار من الفردين قد اعتبر في احدهما لم يعتبر في الاخر سوا كان داخل في مهية  
 او خارجا عنه فيلزم التشكيك في الذاتي فتقوله وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي غير مسلم بل التشكيك انما هو  
 فيه بالمعنى الذي عرفته ثم قال الخو الشاربي ان قول الفاضل ميرزا جان وما يؤكده من النظره ليس ينبغي لانه قال  
 ههنا ان صدق الاسود على الاجسام مختلف وصدق السواد على السوادات ليس مختلف وفاية ما يلزم مما اختاره من ان الفرق  
 بين العرض والعرضي بالاعتبار ان صدق السواد اليه يكون مختلفا باعتبار على الاجسام لا على السوادات وصدق الاسود  
 باعتبار لا يكون مختلفا على السوادات وهذا ليس بمبني لما قال ههنا ان يجوز ان يكون السواد باعتبار مختلف الصدق  
 على الاجسام ولا يجد ان يقال ان السواد ان كان تاما بنفسه كان اسود فاذا قام حصتان من السواد فمختلفان  
 بالاشدية والضعف بنفسهما كان الاسود مقولا عليهما ولا شك ان صدقه يكون مختلفا البتة اولا لتفاوت ههنا بين  
 الجسمين في هذا المعنى بالضرورة وعلى ما اختاره المحقق من كون الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار يلزم اختلاف  
 السواد عليهما باعتبار ذلك كله وفيه انه ان اريد ان يلزم اختلاف صدق السواد الماخوذ باعتبار يكون كالاسود  
 الماخوذ لا بشرط شي فلا تقاخذ فيه لانه اختلاف في الاسود حقيقة وان اريد ان يلزم اختلاف صدقه باعتبار اخذ بشرط  
 لا شيء فهو غير مسلم والاسن ان يقال ان السواد اذ يصدق عليه الاسود كما اختاره المحقق الدواني والاسود مشكك  
 بالنسبة الى افراده الشديدة والضعيفة يلزم ان يكون مشككا بالنسبة الى السوادات اليه اولا لفرق بين الاجسام  
 والسوادات وظاهر ان صدق الاسود على السوادات ليس باعتبار قيام المبدء بل من قبيل صدق السواد عليها  
 فيكون السواد مشككا بالنسبة الى السوادات وفاية ترجيح كلام اتباع المشائية ما قيل ان المراد بالتشكيك بالاشدية  
 والضعف والزيادة والنقصان هو التفاوت في الصدق بان يكون نفس الصدق زائدا او شديدا في بعض الافراد  
 ناقصا وضعيفا في بعض اخر منها وهو انما يتاتي في الاسود بالنظر الى معروفة دون السواد بالنظر الى السوادات وذلك  
 لان الاسود لاشد مثلا منشار صدقه على الجسم قيام السواد الشديدا وهو ينحل تجليل الاهم الى السوادات الضعيفة بمعنى ان  
 تلك السوادات تكون منتزعة عنه ولا ريب ان الجسم الموصوف به يتصف بالاشدية بالنظر الى كل واحد من تلك السوادات  
 الضعيفة فاذا فرض في السواد الشديدا عشر امثال من الضعيف المعين يكون صدق الاسود على الجسم القائم بعشر

مراتب بعد ذلك الامثال وفي ذلك الضعيف المعين بمرة واحدة وهو المعنى بالزيادة والنقصان والشدة والضعف  
 في الصدق المعبر عنه بالتشكيك فان قيل يحصل مثل ذلك في صدق السواد على السواد والشدة والضعف فان  
 الشدة لا يتبرع عنه امثال الاضعف وبالنظر الى كل من تلك الامثال فيصور صدق السواد على السواد في الضعيف انها تصح  
 بصدق واحد يقال صدق السواد المطابق على السواد والشدة انها يكون بالنظر الى ذاته دون اجزائه الوهمية فانها  
 امور متفرقة عن الذات متاخرة عنها والسواد مفهوم جنسي لما تحته وصدق البعض على ما تحته لا يكون بالنظر الى الامور  
 المتاخرة بخلاف الاسود فانه عيني بالنسبة الى افراده فيصور صدقه بالنسبة الى السواد الموجود في الخارج والسواد  
 المتفرقة عنه وفيه ان الايراد لم ينفذ عن الدليل اذ لا حدان يختار ان الاشتراك مشتمل على شئ لا يشتمل عليه الاضعف وهو  
 مستبعد في هية الاشدة فان قيل لا يكون الاضعف من تلك الهية يقال ان اريد به ان الاضعف لا يكون من هية  
 الاشدة فسلم لكن لا سلم كونه خلفا فان الحكمي المشكك يجوز ان يكون هية جنسية ويكون الاشدة والاضعف نوعان من هيات  
 تحتها ويكون الاختلاف بينهما بالافصول ويكون صدق الهية الجنسية عليها مختلفا وان ازر ان الاضعف لا يكون من هية  
 المشكك المعروض في غير سلم وايضا يجوز ان يكون الاشدة والاضعف شخصان شديجان تحت هية متما وتان بالتشخص  
 وهذا موجب للتفاوت ولا قيل ان الدليل مقرون في الهية النوعية وحاصله ان الاشدة ان شتمل على شئ ليس سفي  
 الاضعف فهو ان كان من قبيل الفصول يلزم اخلاف وان كان من قبيل الشخص فلا يكون ذلك من قبيل المعارض  
 بعد تخصيص هية الاشدة مثلاً ولا يلزم ان لا يكون المعارض بنفسه شككاً بل بحسب هذا المعارض فان صدقه على الاشدة  
 انما هو باعتبار ذلك المعارض ولا يكون هو في نفسه صادقا عليه فلا يكون شككاً غاية الامر ان سمي اشدة واضعف  
 ولا تزارح فيه وبهذا ظهر عدم جواز التشكيك في الهية الجنسية البعد فان كثرة الصدق على بعض الافراد اما بالاحتمال  
 الى الافراد وهو ليس بتشكيك ولما بخلاف عارضة الى اشتباه ذلك بوجوب كثرة صدق ذلك الحكمي المشكك مع  
 لا يكون ذاتها ضرورة ان صدقه باعتبار عرض اخر خارج فادور عليه بان فرد الاسود حقيقة الجسم بشرط السواد ولا يتبين  
 انه بعد تحليل السواد والعرض الاشدة الى امثال الاضعف يتقدم احسن الماخوذ ليشترط قيام تلك المنحولات فيما يتم  
 الصدق واجيب بان الحكم ان يكون على الافراد كما يراه الجواب او على الطبيعة من حيث الانطباق على  
 الافراد كما هو راجح المحقق الاول في وبتأمله كما لا يخفى وعلى كلا التقديرين لا يصح ان يكون الفرد هو الماخوذ بشرط  
 ان لا يتم فيه ضرورة ان وصف المحمول قد يتغير في وصف الموضوع ولذا لا يكون التامم والمستقيم في نفسهما ولا يثبت  
 ان زيد لما خذ مع التوم لا يكون متيقظا فالافراد هي ما يترتبها التوم مطلقا لا المشروط بالتوم والتشكيك انما

باعتبار الأفراد ومنها ما قال بعض نظائر المتن ان المقهور مشتق معنى بسيط هو نفس المبدء ولو مع تفاوت اعتباري  
 او غير ذلك وعلى كل تقدير الكلام فيه كما تكلم في العارضة ان يقال الاختلاف اما ان يكون اختلافا في نفس مفهوم المشتق  
 فذلك تشكيك في الذاتي او يكون اختلافا في امر اخر وهو خلاف المفروض ودوران مفهوم المشتق سواء كان بسيطا  
 او لا صدق على افرادة التي هو ذاتي لها غير مختلف نعم صدق على ما هو عرضي بالنسبة اليه مختلف لكون الصدق تابعاً للمفهوم  
 واذا المصدق مختلف بالشدة والضعف فصدق المشتق مختلف بحسب ثم قال في الاشارة الى ان مرادهم من نفي التشكيك  
 في الهيئة السلب التي هي جميع الانحاء الاربع ومرادهم بتجويزه في العارضة الاسباب الجزئية اي تحقق بعض انحاء التشكيك  
 وهذا التشكيك بالاولوية واللاولوية دون الشدة والزيادة والاعتين هما فادوات النقص ولا يخفى على المتخصص ان كلامهم  
 مشعر بتحقيق جميع انحاء التشكيك في العارضة فافهم في ذلك وهو تفاوت بحسب شدة آفة قال في الحاشية قال الاستاذ  
 في حاشيته على شرح المواظف في بحسب المشهور والنظر الجلي وان كان على السواد والبيان على مراتبها على عرضي مثل  
 حل الماء صاف الانزاعية واطلاق الجبس عليها على المساواة لاننا نعلم بالضرورة ان انزعج السواد والبيان  
 عنهما وحلها عليهما على نحو واحد ولا ريب ان جعلها على الوسط الحقيقي حل عرضي ضرورة ان نسبة اليها على السواد والبيان  
 بسيطا اي غير مركب منها فكذا سائر المراتب انما عرفت في اقصاها من الاوساط متارة بالهيئة لما فوقها  
 ولما تحتها وكذا بالقياس الى الطرفين اعني السواد والبيضاوي لانها مشتتة على السواد والاضافي والبيضاوي  
 الاضافي وبما عرضنا في الوجه بحسب الخصوصيات الضرورية والاختلافان بالشدة والضعف فالسواد والبيضاوي لا يتقبل  
 الشدة والضعف وانما يتقبلها ما هو سواد بالقياس الى الغير قال الشيخ ان كل مرتبة من السواد مشتتة على طبقة سودا  
 المطلقة الذي لا يتقبل الشدة والضعف وعلى خصوصية هي بالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولا يتقبلهم منه  
 ان اشتراك السواد المطلق بين تلك المراتب اشتراك الجنس بين الافراد بل اشتراك العرض العام وهو بحسب تشبيه  
 لا يتقبل الشدة والضعف بل هو بهذه الاعتبار كما لسواد والبيضاوي وانما يتقبلها باعتبار خصوصية بحسب مقاييس بعضها  
 الى بعض وبهذا يظهر ان التفاضل الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهة الاختلاف والتفاوت  
 والتقابل بالاغتراب الاول فلا يزيد للتقابل تمسا كما مسا والمقول بالتشكيك هو المشتق من السواد والاضافي دون الحقيقي  
 واما في حكمه بالقياس الى معرضات تلك المراتب المختلفة بحسب الاضافة فتأمل انتهت وانت تعلم ان هذا الكلام مع  
 هذا التوطيل خال عن المحصول والتحصيل اما اولاً فلا نهم قصوداً بان مراتب الكيفيات متباينة بالتعدد وان الاشدة  
 نوع مبائن للاضعف واستندوا عليه بانه لا ريب ان السواد مثلاً أشد من البيضاوي الضعيف فاما ان يكون الاختلاف

بينها بالحقبة او بالحوادث والثاني بطول الامكنة الثمات بينها في السواد فيل في المخرج عند كذا فاعلم قطعا ان السواد  
بينها في السواد فيقعين الاول فيكون الاشد ثانيا لثالثا لضعف قلا بد من ان يكون السواد المطلق جنسا لها  
والا لا يمتنع لكون الاشد والاعنف نوعين متباينين فلا يصح ما قال استاذ المشايخ على زعمهم وانما ثانيا فلانه قد صرح  
(مستند) في حواشي شرح المواقف فيكون قايض البصر فيرؤونها للسواد فلا بد وان يكون قايض البصر فصلا  
محملا لمطلق السواد وهو ما للشديد والضعيف فيكون الشديد والضعيف نوعين نوعا ومنه وجب تحت السواد المطلق  
النوعين هو جنسها وانما ثانيا فلانه لا يصح ما ذكره الاعلى تقدير نفى وجود الكل الطبيعي في الخارج اذ كون السواد لمطلق  
عوضيا لا افراده لا يصح الاعلى تقدير كون السواد غير مشترك بين افراده مشترك الذي كالا لجنسها وانما ثانيا فلان المشايخ  
سيفتول ان لو ازم السواد الشديد والضعيف فخلقة وان اختلاف اللواتم وال على اختلاف لزوماتها نوعا ولا شك  
النوعين بين السواد الشديد والضعيف لا يصح الاعلى تقدير كون السواد المطلق جنسا لها ومع هذا الصريح كيف سأل له  
بما ذكر كون السواد المطلق عوضيا للسواد الشديد والضعيف وانما خامسا فلان السواد المطلق اذ لم يكن زائدا للسواد الشديد  
والضعيف وكان من قبيل الحواض فلا يكون السواد منتزعا عن نفس ذات الشئ والضعيف بل يكون منتزعا عن  
امر اخر فلهذا الامر الاخر انما انما على الاول يكون منتزعا عن السواد امضا الى السواد الشديد والضعيف  
فلا يخجل انما ان يكون ذلك الامر منتزعا في مرتبة ذاته سوادا فيكون السواد المطلق ذاتا له ويكون افرادها متباينة بالشئ  
والضعيف فيكون السواد المطلق جنسا لذلك الامر الذي فرض كونه خارجا عن السواد وحاصلا له فيكون هو سوادا بالحقبة  
فيلزم كون هيئة السواد جنسا له ويكون السواد اشد للضعيف من افراد النوعية ولا يكون سوادا فلا يكون شئ هو  
سواد في مرتبة ذاته وكذلك الكلام في سائر الكيفيات فلا يكون شئ من الكيفيات المحسوسة مريدة في نفس الامر وان  
قيل ان مراتب الشدة والضعف ليست بمختلفة بالنوع بل انما اختلافها بالحوادث فقط يقال هذا محال لانه  
المشايخ كما سيكشف انتشارا لله تعالى وعلى الثاني لا بد من الانتباه الى امر من شأنه الانتزاع فيلزم ما انزاعا  
سادسا فلان السواد ليس امرافيا فيا بل هو امر وجودي غير مضاف لكونه من مقوله الكيف وانما سادسا فلان  
الامر المطلق السواد منتزعا عن نفس ذات الشديد والضعيف بلا حية لانه فلا بد وان يشترك في ذاتي وان لم  
يكن منتزعا عن نفس ذات الشئ والضعيف فلا يكون السواد الشديد وكذا الضعيف في مرتبة ذاته سوادا  
تفصيلا لانه لا يخجل انما ان يكون السواد منتزعا عن نفس ذات الشديد والضعيف او لا يكون منتزعا عن نفس ذاتها  
على الاول يكون مصداق حله ومطابق صدق وانتزاعه نفس ذات كل من الشديد والضعيف من دون



اعتبار حثيثة آية حيثية كانت فلا يمكن ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي  
فان نسبة السواد اليها على هذا التقدير نسبة المعاني المصدرة الذاتية الى الماهيات كنسبة الانسانية الى ذات  
الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان والضرورة قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن ان تنزع عنها حقايق  
متخالفة غير مشتركة في ذاتي بل لابد وانك لا تنتزع عنها لهما امرا واحدا هو في حد ذاته انسان كذا حال في الحيوانية  
تلك السواد وانما تنزع عن نفس حقيقة مشيئين فلا بد وان يكون حقيقتها حقيقة السواد وذاتها نفس ذات السواد  
والاشياء آخر غير السواد ويعبر عنه السواد وعلى الثاني يلزم ان لا يكون مصداق حمله ومطابق صدقه سوادا  
لانفسه لعدم السواد الا ما يكون في حد ذاته سوادا بل بسبب عارض ومبدا خارج فان قيل لا نسلم استلزام اشتراك  
مفهوم واحد من ذاتين اشتراكهما في ذاتي يقال منع استلزام اشتراك مفهوم واحد نسبة الى منشأ انشأته  
الانسانية الى ذات الانسان عن نفس ذاتين بل ازياة معنى والنظام امر مشترك لهما في ذاتي هو بنفسه مطابق  
لصدقه ذلك المفهوم مكابرة محضه واما قوله وهذا يظهره تفصيله ان المشهور ان المتضادين كونهما في  
غاية التباعد هو التضاوت الحقيقي وقد لا يقيده به القيد فيسمى بالمشهورى واورده عليه بان غاية التخاليف شرط في لفظ  
المتشهورى اليها كما صرح به الشيخ وغيره من الرؤساء فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا التقابل الحمرة والصفرة  
عن الانضمام فالترتب بينهما واما بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى السواد الذي هو الطرف البياض وبالنسبة  
الى البياض شاذين للحيثية لئلا يشب على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما بياض محض والاخر سواد محض وبما  
المتشهوران بالحقبة وما بينهما من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى السواد الذي هو الطرف البياض وبالنسبة  
الى ما هو اقرب منه الى البياض الذي هو الطرف سواد والتقابل بين الاوساط انما هو من حيث ان احدهما  
سواد والاخر بياض بالنسبة اليه فالمتشهور في التضاوت الحقيقية ان يكون بينهما غاية التباعد سواء وجد بينهما اوساط او  
لم يوجد له لا يميز لاهل الاوساط قسم خامس فان هما بينهما التخاليف والتشابه والتقابل انما هو من حيثية التخاليف  
وكذا التقابل المتحرك من الوسط الى الطرفين انما هو من حيث انهما مختلفا مثلا انتقالا من البياض الى الحمرة من  
حيث انهم بطريق السواد وتفاوت الاوساط قرنا وبعدا بالنسبة الى الاطراف يساوق احتملا فيما بالاشد بية  
والاخذ حقيقة فان الاقرب الى البياض اشد بياضا واضعف سوادا قال الشيخ في الشفا السواد الحق لا يقبل  
الاشد والاضعف بل انشئ الذي هو سواد بالقياس عند شئ هو بياض بالقياس الى آخره فكل جزء من السواد  
لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه ولعلك تنظف بما ذكرنا ان هذا الكلام في غاية السخافة ضرورة ان السواد

مثلاً من مقولة الكيف لامن مقولة الاضافة وكل نوع من انواع الكيف متحصلة لا بقياسه الى غيره والتفاد من  
 الامور التي لغرض التفادين بحسب ذاتها لا بقياس احدتها الى الآخرة الامران يكون مفهوم التفاد من الامور المختلفة  
 فالنفا بل بين الحرة والعصفرة مثلاً ثابتة قطعاً مع قطع النظر عن قياسها الى الاطراف فاحتج ان التقابل بين مراتب  
 كيفية واحدة تقابل بالكمال والتقصان كما في مراتب الكمية من نوع واحد قابل بدقة النظر قوله وجه الدفع آه  
 قال في الحاشية نجا جواب عن السؤال الاول باختيار الشق الاول بان يقال هما مختلفان في نفس مهية السواد  
 بعد فصلهما بالفصول المتوخلة لا سبب ان يكون مهية الجنس اشد واصنف وبذلك لا يكون التشكيك في الجنس و  
 لا في النوع بل في المفهوم المشتق من الجنس كما بينا ويمكن تقريره بالدفع باختيار الشق الثالث بان يقال لا تفاوت  
 بين السوادين في مهية السواد والجنس ولا في عارضيهما المشترك بينهما بل بحسب امر خارج منخص اعني الفصول المخصصة  
 للجنس والمفومة للنوع فان الشدة والضعف مستندان الى فصولهما فمما نوعان مختلفان بالمهية مشاركان في  
 الجنس واختلافهما بالشدة والضعف لا يوجب التشكيك في الذاتي للاتحاد والمصادق في كل منهما بل يوجب في المشتق  
 من الجنس لا اختلاف مصادقه كما بيناه فتأمل انتهت حاصل الجواب باختيار الشق الثالث ان التفاوت بين  
 السوادين ليس في صدق مفهوم عليهما سواء كان ذاتياً او عرضياً بل التفاوت بان نفس احدهما اشد من نفس الآخر  
 فليس يتحقق بين السوادين باقية الاختلاف بل يتحقق بينهما ما به الاختلاف وهو الفصل  
 المتنوع عن سببهم وانما يتحقق ما فيه الاختلاف بين الجسمين وهو المفهوم  
 الاسود فذلك المشتق لاجل ان المقول بالتشكيك يعتبر تشكيكاً باعتبار حمل المواظمة المعتبر في حمل الكل على افرادها  
 وانما حصل ان اختيار الشق الآخر ومنع كونه خلاف المفروض ان يجوز ان يحصل الاختلاف في صدق مفهوم عارضيهما  
 كما لا سواد بالقياس الى جميعين ويكون نفس مبراهة احدهما اشد من نفس الآخر ويكون ذلك موجبا لاختلاف صدق  
 المشتق من الجنس عليهما وباجملة ان التفاوت انما هو في الامر الخارج وفي التقات او رتبة تفاوتها في صدق الشق  
 لا تفاوتها في صدق الذاتي وفيه ما فيه قتال قوله لاختلاف لوازمها آه فتذكر على اختلاف الشدة والضعف الثالث  
 دلائل الاول ان لوازم الشدة والضعف مختلفة واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وفيه ان اختلاف  
 اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات بالمهية لو ثبت انما حاشية عن نفس الذات دون الامر الخارج وثبتت  
 المعنى فيما نحن فيه مما غاية الامران يقال انها ليست مستندة الى الشخص لعمومها وشمولها لغيره الشخص بل هي  
 الكلام في استنادها الى العوارض الكمية للنوع الثاني ان الاختلاف بين الشدة والضعف ليس بالشخص فتذا

اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن تحقيق اشخاص كثيرة وبعد ذلك تكون ذلك الاختيار بالاسرار حتى او  
بالذاتية بحكم سائر الحقائق التي يحكم باختلافها نوعا فان الاختلاف قائم فيها وربما ذكره المحقق الدواني في الحاشية  
القديمة واورد عليه بان ان اراد انه ليس الاختلاف بين المرتبة الواحدة من الشدة والمرتبة الواحدة من الضعف  
بواسطة الشخص حيث يكون ذلك الاختلاف الواقع بواسطة الشخصين فقط حتى لا يتحقق في غيرهما فتقوله اذ في كل مرتبة  
آدوان كان تاما لكنه لا يدل على اصل المطلوب وهو الاختلاف بين الاشدة والالضعف بالمهية يجوز ان يكون كثير  
من الاشخاص نوعا واحدا وبذلك يكون مقتضيا لتلك المرتبة وان اراد ان ذلك الاختلاف ليس مستندا الى  
الشخص بل الى الفصول المنوعة فما ذكره لا يدل عليه الا ان يقال المطلوب في الشق الاول ليس هو الاختلاف  
بالمهية بل انما كون الاختلاف بالشخص فقط فتقول المورد لا يدل على اصل المطلوب آه ليس بشئ وقد اقرر بان  
الاختيار اقراد مرتبة الشدة عن افراد مرتبة الضعف لا شك انه اقوى من الاختيار بين افراد مرتبة واحدة والاختيار  
بين افراد مرتبة واحدة استيعابا لشخص فلا بد ان يكون ذلك ليس بشخص  
فقط وفيه اقول ان الاختيار الشخصي قد يكون اقوى من اختيار شخصي آخر واثبت ان ما ذكره المحقق الدواني ليس الا  
اعادة الدعوى لان الاشرافية ذهبوا الى ان الاشدة والالضعف متفقان نوعا والاختلاف اشخاص بنفس المهية السوداء  
المتفاوتة كما لا نقصا تاما وكما يقال في كون الاشدة والالضعف متضادين نوعا يمكن القول بمثل في الماد في نقص  
الشيء الثالث ما ذكره بقوله وكما يلزم آه وهو ايضا مما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة حيث  
قال فيرد مما يهتبه عليه انما لو ذهبنا الى ان الطبقات المتكاثرة من الالوان متحدة بالنوع فاذا فرضنا جنسا من  
البياض قوي ثم فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة في البياض الى مرتبة اقل منها واقرب الى السواد وبسبب بحيث كان  
هذا اللون متحدا مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة الى مرتبة ادنى منها بحيث يكون  
سببها الى المرتبة السابقة عليها كسنة السابقة الى الاولى تكون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة  
الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى فيكون متحدة بالنوع مع الاولى وكذا اذا حفظنا هذه النسبة في جميع المراتب  
الى ان يبلغ السواد الصفر يكون جميع تلك المراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد الصفر متحدة بالنوع  
مع البياض القوي المفروض ولا يفت هذا كلامه وفيه ان يذهب الاشرافية ان الكيف والكم متساويا  
الاقدام في قبول الانقسام لا الى نهاية فان اراد المحقق ان التناقض في البياض مثلا مطلقا ينتهي الى السواد  
الصفر فهو مبل بين كل طرفين يمكن توهم بياضات غير متناهية وان اراد التناقض على سبيل التناهي

فصح ان البياض يفيد بالذباب المذكور لكن لانهم الاستهزاء الى السواد كما اذ قسم المقادير يا فرج ينفذ ولا يخفى ان الثاني  
 وان اراد ان المتنازل يبلغ الى حيث يتوهم البياض سوادا ثم يترقى الى حيث يبلغ السواد الى اقصاد فلا يتوهم  
 بياضه وحيث يترقى ان يكون المتنازل والسواد اقرب منه متدين ثم العقل يحكم بان مراتب البياض مساوية  
 الاقسام بالنسبة الى مراتب السواد في الاتحاد والنوع والتخالف النوعي فان كان الثمان منها مستخدما في التكامل  
 كلك ان اختلفا فكل كلك فلا يخفى ما فيه فان اتحاد المتفكرين مجموع بل هما مختلفان بالهيئة والنوعين فلهذا  
 ووعى البهنة غير مسمع لان ذلك القرب من السواد متحد متوسطات غير متساوية كل منها بياض ولا عبرة لمراتبهم  
 الحكم بانه سوادا واحدا اصل ان مراتب البياض لو كانت متحدة بالرفع يكون المرتبة الاشارة منه متحدة فترى  
 بالنوع لا يخفى انه انما يتم لو لم يكن البياض وسائر الكيفيات غير متساوية في الانقضاء بل الانقضاء في الكيفيات  
 لا ينتهي الى حد كما في الكليات فلا نسلم ان نسبة مرتبة من البياض وان كان صغرت الى السواد نسبة مرتبة  
 من البياض الى مرتبة اخرى منها وبذلك لا يمكن فيما بين البياض والسواد فلا يمكن تحليل البياض فترقى الى السواد  
 بالعكس ويمكن ان يفيد على عدم توقف نقصان في الكيفيات الى حد بحسب الحركة الكيفية بان الفرد التمدد كما  
 من الكيفيات ينقسم الى الاجزاء التي لا تقف عند حد وكل مرتبة منها اضعف من المرتبة العوقانية واشد من المرتبة  
 الثمانية وبذلك لا يثبت مراتب الشدة والضعف غير واقعة غير فافهم ثقب كلانا مستوفى قولهم الهيئات كما قال في السهام  
 بدلو اب عن السؤال الثاني باختصار الشئ الثاني لان المعترض زعم انها لو لم تجد في الهيئة النوعية لا يكون كونها  
 اشدهم الاخر وان كان متدين في الجنس مدار الجواب على منع هذه المقدمة انتهت يعني انه يكفي لصحة النسبة بين مرتبتي  
 اشتر اكما في الجنس لقربهما ليجب ان يقال الاربعه ازيد من الثلاثة وسواء افرق اشدهم السواد الهندسي الى غير ذلك  
 وقد نقل بعض الاكابر عن العلامة الشيرازي قال في نهاية الادراك ان نسبة المتقادير قد يعرض للخطا في الجنس  
 كما قال ارشيد بن ان الخط المستقيم اقصر اخطوط الاصله بين النقطتين وكما يقال ان المحيط ازيد من الخط الذي يقطعه  
 وعشرين الى مائة وكما يقال الزاوية الحادة من الخط الحساس المحيط الدائرة اصغر من كل حادة مستقيمة اخطوطه غير زاوية  
 نعم لا يكون منها نسبة المساواة وعلى ذلك يمكن ان يقال بحسب علم من سبل فافهم قوله قولوا والله الذي تارة تتردد  
 على ما قال المحقق الدواني بما حصله ان الكلي المختلف باختلاف الفصول ليس كذلك لان الفروع الجزئية لا تكون  
 بالتمثيل بل بالاختلاف بين تلك المساوي بالفصول المذكورة كما تقر عندهم مورث التمسك كما في قوله في التمسك  
 اذ هو مفرد مقول على افرادها بالنظر الى تلك المساوي تنفدت جهات صدقه هو المراد بالتمثيل كسواء في قوله

ان الاسود مثلاً مصداقاً لقيام نفس السواد الذي هو مأخوذ مع قطع النظر عن خصوص كونه شديداً وضعفاً فلما تفاوت  
 في مصداقه وانضم إليه ان المشتق المحمول بالتشكيك انما هو مشتق من المعنى الجبسي للسواد المطلق وهو الاسود المطلق  
 فلما تسلم التفاوت اصلاً نظر الى الطبيعة المطلقة وانما هو مشتق من المعنى النوعي وهو الاسود الشديد والضعيف  
 لم يبق المحمول واحداً واحداً حاصل ان السواد المطلق مشتق الاسود المطلق والسواد الخاص مشتق الاسود الخاص  
 والتفاوت فيه فلم يحصل التفاوت التشكيكي وانت تعلم ان مناط صدق المشتق انما هو قيام مبدئ الاشتقاق فاذا  
 قام مبدئ اشتد بغير مفعول وسبب ضعيف آخر فلا محالة يكون هذا النوع من التفاوت موجبا لاختلاف صدق المشتق عليهما  
 وقد عرفت الشارح في اسمائية المعلقة على قوله المفعول ان لا يكون له شدة والضعف مستندان الى مفعولهما وان لا يمتزجا  
 بين الشديد والضعيف بالنوع موجب للتشكيك في المعنى المشتق من الجبس لاختلاف مصداقه على انه لا يمكن قيام  
 نفس السواد الذي هو معنى الجبسي بشئ الا في ضمن نوع من انواعه اذ القول بتحقيق المعنى الجبسي مع قطع النظر عن حقيقة  
 في ضمن نوع من انواعه مسطرة محض لا ينبغي ان يتفوه به ما قل ضرورة ان المهيئة الجبسية حقيقة بهيمة ولا معنى لتحقيق  
 الحقيقة البهيمية بما هي كالك الالف في ضمن الخاص فلا يمكن ان يقوم السواد المطلق بشئ الا في  
 ضمن الشديد والضعيف فاذا قام السواد الشديد بشئ والضعيف بآخر واشتق الاسود من  
 من المعنى الجبسي المحقق في ضمن الانواع فلا محالة يكون صدق هذا المفهوم المشتق من المعنى الجبسي اعني الاسود مختلفا  
 فيكون شككا والحاصل ان مصداق صدق الاسود وان كان قيام نفس السواد ولكن لما لم يكن قيامه بشئ مع قطع  
 النظر عن كونه شديداً وضعيفا يكون صدق الاسود مشتق من المعنى الجبسي مختلفا بالنظر الى تلك المبادئ في تفاوت  
 جهات صدقه قطعاً وهو المعنى بالتشكيك وبهذا استبان ان ما قل بعض الاعلام لوجوب الكلام الشارح ان قيام  
 السواد ومصداق الصدق المشتق فصدقه بقيام المبدئ الذي ليس مختلف القيام انما الاختلاف في الفصول التي هي  
 عوارض بالنسبة الى مصادق المشتق فلا يجب هذا الاختلاف اختلاف صدق المشتق ليس بشئ قوله ثم ان الشدة  
 آه يعني ان الشدة والضعف وكذا الزيادة والنقصان ليسا من وجوه التشكيك حقيقة لعدم استيجابها اختلاف  
 مصداق الكلي اذ لا يتصف بها الا الفرد لا المفهوم الواحد الكلي ذاتيا كان او عرضيا لاختلاف الاشياء والاضغاث لمهيئة  
 والزيادة والنقصان من عوارض الكم من حيث تعيينه المقتضى لا من حيث هو موقوف لاختلاف النوع الجبسي الواحد  
 بالشدة والضعف المستندين الى الفصول المقومة لها واختلاف اشخاص المهيئة بالزيادة والنقصان المستندين  
 الى العوارض لا لاختلاف في مصداق الجبس او في مفهومهما بحسبهما وانت تعلم انه وان سلم ان المعنى الجبسي

المشتركة بين الأنواع لا يكون متفاوتا بل التفاوت راجع الى الفصول لكن اشتق من المعنى المشترك يكون صدقه على الشيء  
والضعيف متفاوتا قطعاً كما عرفت واليه قد صرح الشيخ في الفصل الثالث من المقالة السادسة من آداب الشفا  
بكون الشدة والضعف من انحاء التشكيك حيث قال ثم الوجود بهما وجود ولا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل  
الكل من النقص انما يختلف في ثلثة احكام التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب الامكان ونحوه في انه  
على الاختلاف بالشدة والضعف من انحاء التشكيك كما لا يخفى على من له فهم سليم قوله لا يتصف بهما آد قال في بحاشية  
قال الاستاذ في احاشية على الحاشية الجملية ان التشكيك على وجه ثلثة الاول ما يتصف به الفرد فقط كالشدة  
والثاني ما يتصف به صدق الكل عليه فقط وهي الاولوية والثالث ما يتصف به الصدق والفرد معاً ولا قدسية من زيادة  
القبيل والذي يتصف به الفرد فقط ليس من وجوه حقيقة او ادريت هذا فاعلم ان المعنى في التشكيك بالاولوية والثاني  
ان يختلف مصداق الكل بدينك لوجهين وفي التشكيك بالشدة والضعف وبزيادة والنقصان مجرد اختلاف لا فرق  
بذلك الوجه فيجوز في الماهيات لان السواد اجنس مختلف افراده وكذا الكرم لا بمعنى ان حصول الماهية في البعض يكون  
اعلى بالقياس الى الآخر فانه يمنع بل يكون الفروا شدة بالقياس الى الآخر انتهت وانت تعلم ان هذا الكلام مما لا يحصل  
اصلاً لان المشاهدة قاطبة صرح بان الطبيعة قابلة للاستعداد والضعف غاية الامر ان الطبيعة المشتركة من حيث  
هي مشتركة لا تكون متفاوتة بل التفاوت عند الرجوع الى الفصول فالطبيعة الكلية لها اعتباران اعتبار نفسها  
مع قطع النظر عن التعيينات وبهذا الاعتبار لا تفاوت فيها اصلاً سواء كانت ذاتية او عرضية واعتبار كونها مشتركة  
بشيء يحصل سواء كان هو التعيين او الفصول وبهذا الاعتبار هي اشد من الضعف فالطبيعة الكلية لما كان وجودها بعينها  
وجود الافراد يكون وجودها في بعض الافراد ثم من بعض آخر وقد صرح المحقق الدراني وغيره من المحققين بان الحكم  
الثابت للافراد ثابت للمهية من حيث هي هي فلا معنى للقول بان الشدة انما تثبت للفرد لا للمهية الكلية على  
ان قوله فيجوز في الماهيات آد مناف لما زعم ان الشدة لا يتصف بها المهية اصلاً لان السواد اجنس اذا اختلف  
افراد به بالشدة والضعف فينتصف اجنس بالشدة والضعف قطعاً في ضمن الافراد فتقوله لا بمعنى ان حصول المهية  
آد مع القول بان سواد اجنس مختلف افراده آد متناقض متناهت كما لا يخفى على المتأمل فثبت ان الشدة والضعف  
ما يتصف به المهية الكلية ايضا مائة مائة الباب ان يكون التقاضا بينهما في ضمن الافراد فعدم الشدة والضعف  
من انحاء التشكيك بدرجة محضه ومخالفا لما صرح به الشيخ وقد مر نقل كلامه فتذكر في اعلى راي المشاهدة والاشارة  
فقد صرح بان الشدة عبارة عن الكمال المهية والضعف عبارة عن نقصانها فنعدم الشدة والضعف وكذا الزيادة

والنقصان عبارة عن كمال البهينة ولقصاها فان وجدوا الكمال في الكيفية يسمى شدة وان تحقق في الكم يسمى زيا  
وان تحقق في الجوهر يسمى قوة كما عرفت فيما سبق فانهم قوله وما ظن آراء النظار استناد الشارح في حواشي شرح  
التهذيب بها وهذا من بعض الظن لما قال الشارح ان مصداق حمل الاسود على الشديد والضعيف قيام نفس الاسود  
واذا لم يختلف المبدأ وخصوصية الشدة والاضعفية لما لا دخل لها في المصداق لم يختلف المصداق فلهذا  
المصداق ايضا لان الضرورة شاهدة على ان تصدق الاسود على الشديد والضعيف مختلف قطعاً كما كان هذا النقص من الاختلاف  
في المشتق مكابرة صرفه لا ينبغي ان يعنى اليه بل لان الاولوية مفسرة بكونها متضمنة الذات فيكون نور السهي سوي  
من نور القمر مع ان نور القمر اشد من نوره فكيف يكون الشدة من موجبات الاولوية فانهم قوله فالقول الفصل آه  
قال في الحاشية يمكن ان يقال ان بعض وجوه التشكيك ما يتصف به الفروق كالشدة والزيادة وما يلقاها بها  
وهو لا يوجب الاختلاف في مصداق الكل انما توجه ما يتصف به صدق الكل على الافراد كالقديمية والاولوية  
انما طالت التشكيك في الكل بالوجهين الاولين هو مجرد كون احد الفروين بحيث ينتزع عنه العقل امثال الفرد الآخر  
فكان ذلك لكونه متحققاً في مراتب عديدة وان كانت احيثية التي هي مصداق لكل عليها واحدة وهذا اظهر فيما  
آوردنا لوجهاً لانه نفسها القدر وجوداً واختلاف العرض فليكون التشكيك بهذين الوجهين من خواص الذاتي  
كما انه بالقديمية والاولوية من خواص العرض وهذا غاية التوجيه لكلامهم انتهت انت تعلم ان كلام الشارح في هذا  
التمام في غاية الخط والسخافة اما اولاً فلان كلامه في اشرح صريح في ان وجوه التشكيك مضمرة في  
القديمية والاولوية بل في الثاني فقط وليست الشدة والزيادة من وجوه التشكيك اصلاً وقوله في  
الوجوه في هذا التشكيك آه يدل دلالة واضحة على ان الشدة والزيادة ايضا من وجوه التشكيك وفي  
الوجهين من المناقاة لا يخفى واما ثانياً فلانه قد صرح سابقاً بان الشدة والضعف لا يتصف بهما الا الفرد وما  
بها الفرد لا يكون صدق الكل عليه مختلفاً فلا يكون لكل مشككاً وقد اعترف بهذا بان مجرد كون احد الفروين اشد  
من الآخر لغير مناط التشكيك فيكون صدق الكل على الافراد مختلفاً لا محالة وبالحكمة قد نقضه في هذه الحاشية  
بالدلائل فبين قانه قال اولاً ان الاختلاف بالشدة والزيادة وما يلقاها لا يوجب الاختلاف في مصداق الكل  
وانما يوجبها بمتصف به صدق الكل على الافراد وقال آخر ان الكل نفسه متحقق في الفرد بمراتب عديدة و  
على تقدير انحاء صدق الكل على الافراد فيكون الاختلاف بالشدة والضعف موجبا للاختلاف

في مصداق الكل قطعاً واما مثلاً فلان القول يكون حصول الهيئة في بعض الافراد اشده من الآخر مثلاً كما قال في  
 الحاشية المتعلقة على قوله اذ لا يصحف بها آه والقول يكون الكل نفسه متحقاً في الشديده بمراتبه عديدة متناهية  
 واما راي فلان القول يكون التشكيك بالشدة والضعف والزيادة والنقصان من خواص الذات في كل  
 لمذهب لمشائية لانهم قد صرحوا بان تنفع التشكيك في الذات والذاتي بالوجود الاربعة كما صرح به المصدر الشريف  
 في شرح حكمه الا شارق وقد سبق نقل كلامه واما ما سنا فلان ان اراد بقوله ان مناط التشكيك في الكل  
 آه ان الامثال المنتزعة في الاشدة بعض الاختراع وليس كل منها منشار الانتزاع في نفس الامر كما قال سابقنا  
 في الحاشية المتعلقة على قوله الا ان الامثال المنتزعة آه فلا يكون الكل شككاً بالنسبة الى تلك الافراد  
 اصلاً اذ الكل المتكلم ليس عبارة عما يصدق على افراد الاختراعية المقتضية على وجه التفاوت وان اراد ان  
 الامثال المنتزعة من الاشدة من الامور الانتزاعية التي لها مشاريع في نفس الامر فهو مناقض لما قال  
 سابقاً فظهر ان ما ذكره الشارح في حاشيته ليس لوجهاً كلاً مبرراً بل يوسع لمقصودهم ومراهم فانظر الى الشارح  
 كيف يخطئ في قوله وينتج في مقاله ولا يبالي اين يذهب واعلم ان بعض المصليين من نظار حواشي شرح المثلث  
 قال القول لفصل ان افراد المقادير الكبير والصغير والسواد الشديده والضعيف لم يتميز احداهما عن الآخر بالقياسات  
 امر آخر الى الطبيعة لا على وجه الانضمام والالزام تقدم الشخص على نفسه لان تشخص لمحل يفيد تشخص الاحمال ولا على  
 وجه الدخول والالزام ان يكون زبده هبته وعمر هبته اخرى بل الافراد مع الطبيعة جامعة مع الاتحاد والفرق بينهما الا  
 بالاعتبار فالصغير المنتزع عنه الصغر والسواد الشديده المنتزع عنه الشدة اتما ينتزع عن نفس المقدار والسواد الذي  
 اخذ بشرط شئ فالصغر والكبر ذلك الشدة والضعف ليس بامر فرب نفس لمقدار السواد بمعنى ان نفس لمقدار صغير  
 باعتبار كبير باعتبار ذلك السواد شديداً باعتبار ضعيف باعتبار آخر فان كان الراديقون يعنون بهذا الذي كان  
 المشاؤون يكرهونه هذا انكار لامر المحقق وان كانوا يعنون معنى آخر فالحق مع المشائين وبهذا الكلام اقرب الى التحقيق  
 الذي سنذكره ان شاء الله تعالى قوله نعم بينهما سواد اضافي آه قال في الحاشية تحقيق المقام ان بينهما سواداً <sup>حقيقاً</sup>  
 اضافياً وحقيقياً نفس طبيعة المسئلة من حيث هي مع قطع النظر عن خصوصيات الهيئتين الفردية وهي مقدولة  
 على الافراد المتماثلة بالشدة والضعف على التواطؤ وكذا المشتق من تلك الهيئة والاضافي ما هو سواد بالاضافة  
 الى زبده وقد يكون بعينه بياضاً بالقياس الى الآخر كما ان الخط الطويل والقصير ان لوحاً من حيث طبيعته  
 الخطية يعني السعد الواحد كان كل منهما طويلاً حقيقياً ويوافق الآخر في تلك الطبيعة بالتفاوت وان لوحاً واحداً



بقياسه الى الآخر كان الازيد منها طويلا اعضا فبما يجب حصول الهوية الفردية فالطويل الحقيقي لا يقبل الزيادة وانقصا  
 وانما يقبلها الطويل المضاف وذلك لكثرة الحقيقة في طبيعة العدد والكثرة بالاضافة عارضة في العدد والكثير الحق  
 لا يقبل الزيادة وانقصا بل الكثير المضاف فقط لك السواد لا يقبل الشدة والضعف بل الذي هو سواد  
 بالاضافة فالاضافة من الكم والكيف عرضي في الحقيقي منها بحسب خصوصيات الهوية الفردية فطبيعية السواد مثلا  
 مقول على الظواهر لا صرف في افراد باقاة انما المشاكك المفهوم مشتق من السواد الاضافي المقول على مخرج  
 الفردين المتماثلين بالشدة والضعف دون المفهوم المشتق من السواد الحق وذلك الحال في الاقل والاكثري  
 لكم المنفصل والاطول والاخصر في الكم المتماثل فالكثير والقليل والطويل والقصير كل منها مشاكك اذا اخذ من  
 الاضافي ومنه ان اخذ من الحقيقي فتأمل املك لا تجد الحق متعبا عنه انتهت وانت تعلم ان الحق  
 متعدد مما قال اما اول فلا شك قد عرفت فيما سبق ان السواد ومشاكك من مقولة الكيف لا من مقولة المضافات  
 فلهذا ينبغي استحضارها لا بالتميز الى غير ذلك فلا ينبغي كون السواد حقيقيا وعضيا لان ما هو من مقولة الكيف لا ينقسم الى  
 حقيقي وعضوي وانما في ذلك لانه وقع الاعتراض من الخارج بكون السواد حقيقيا مقولا على الافراد المختلفة بالثبوت  
 والضعف على سبيل التواضع فالمشتق من المعنى الجبسي للسواد الحقيقي يكون مقولا على مخرج الفردين المتماثلين  
 بالثبوت والضعف على سبيل التشكيك قطعاً واظهاره محابرة وبعبارة اخرى انه وان لم يتحقق ما فيه الاختلاف بين السواد  
 الشديدا والضعيف لكن لا ريب في تحقق ما به الاختلاف في كل منها اعني الفصل المنع فيكون المفهوم المشتق من  
 المعنى الجبسي للسواد حقيقيا مقولا بالتشكيك بالقياس الى معروضها فصدق الاسود يكون مختلفا بالقياس الى  
 المعروضين المعروفين له ضرورة ان الاختلاف بين المبدئين موجب لاختلاف صدق المشتق على المعروضين  
 فقولنا وكذا المشتق آد في جيز المنع بل في جيز البطلان اذ كما ان المفهوم المشتق من السواد الاضافي المقول على  
 الفردين المتماثلين بالثبوت والضعف مشاكك لك المفهوم المشتق من السواد الحقيقي المقول على افراد المختلفة  
 بالثبوت والضعف مشاكك بالانقار كما لا يخفى على من ادنى فهم وقوله كما ان الخط الطويل آد ما خورنا قال الحق  
 الرباني في السامعية الزائدة والنقص لا يتخللان في التعداد فليس متعادلة احدهما ازيد من  
 الآخر كما قال شيخ في فصل خواص الكم من قاطع يورياس الشفار بعد ما حقق ان لافضا وفيه كك ايس في طبيعة  
 وشتا ورو لا تنقص واذا بدوست اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد والنقص من كميته ولكن اعني ان كمية لا تكون

اشدوا زيد في الكمية من اخرى مشدكة لها فلا تلتد اشد ثلثه من ثلثه ولا ازيد من ازيد ولا اقل من اقل  
اشد في انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من حيث الحسن الاصنافي ازيد منه في الطول الا في خطي  
الفرق بين هذا الاشد والازيد وبين الاشد واللازيد الذي يمنع كونه في الكمية ان هذا لا يمكن ان يشارك فيه ولا  
حاصل وزياوة والا شد واللازيد الذي يمنع لا يمكن فيها ذلك وقال في الفصل السابق ثمانية اقسام للاشياء  
اضافه هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا القول في سائر الاقسام ذلك ومع هذا ان الطول لا يتغير  
طبيعته الخطي الا بالامتداد الواحد والكثير الحقيقي هي الكمية الالفه المية ولا تفاوت فيها فان صدق الطول على  
الخطوط المختلفة على السواء وكذا العدد وانما الاختلاف في الاضافتين ويكشف انهما اشد في ان  
الاضافة نفس الخط فمهما اتاهما الخطان فطبيعتهم لا تتصل وتبين بنفسهما وتغير كماله وناقصه لا بالاضافات  
عليها وان كانت الطبيعة الكمية الماخوذة لا بشرط معنى مفهومها غير متفاوت فافهم وان قلب كلامه في قوله  
اليه الراويون آه علم ان الشيخ المقتول تعالى للرايين ذرير الى ان بعض الجواهر اقدم واشد من بعض  
العالم الاصل اقدم من العالم الاسفل في ما بينها الجوهريه هي اقدم واشد في باب الجوهريه من غيره وعند المشائين  
هذا التفاوت بين الجواهر انما هو في وجوداتها لا في ما بينها وستعرف ما هو الحق في هذا المقام قوله الميسر الشدة  
والضعف اذ قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يقال زاد بغير المقدار اذ  
التفاوت في المقدار لا بالمقدار فالتفاوت انما هو بنسب المقدارية ومن ظنهم ان الاتباد بالكمال والنقصان  
كما في الخط الطويل والقصير يثبت زائد على المقدار وذلك غير مستقيم وقال اليه كلام المشائين في الاشدة والضعف  
بنى على الحكم فان عندهم لا يكون حيوان اشد حيوانية من غيره وقد عدا الحيوان بانه جسم ونفس حساس متحرك لا  
ثم الذي لخصه اقوى على التحرك وحواسه اكثر لا شك ان احساسية والمتحركة فيه اشد واتم وقد شنع عليه صاحب  
الافق المبين شيخنا بلينا حيث قال في التقاربات والتشبهات اولئك الاقسام من ان المقدار التام وان نفس  
ما زاد واحد على الآخر بعض ولا الفصل مقسم للمقدار فانه عرضي لما يقسمه فالتفاوت في التفاضل بين نفس المنة  
الزائد خارجا عن المقدار بل انما هو كساوي به في الحقيقة فليس الا فرقا بين الخطين المتناهيين بل هو  
والنقصان الكلي لينة الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والنقص فانهما اشتركا في السوادية وانما الفرق في ان  
عن السوادية فضلا كان او غير فان التفاوت في فضل السوادية فالجاء بين هذه الامشياء التامة والنقص  
في نفس الهمية وان هذا الحيوان هو ان جسمه ونفسه حساس متحرك بالارادة ثم الذي لخصه اقوى على المتحرك

أكثر الاشك ان احساسية والمترتبة فيه اشد وأتم فيكون حيوانية الانسان مثلاً ثم من حيوانية البهيمة مثلاً  
 وان لم يعمل في ذلك ادوات التفصيل والمبالغة بحسب اللغة اللسانية فالحقائق لا تقتصر من الاستعمال  
 اللغوية والملاحظات الجمهورية فوامية الاساس موهونة البيان فان المقدارين الزائد والمناقض مهينة المقدار  
 فيها على شاكلته واحدة محدودة الى حد معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية بما هي مقدارية عارض لها  
 من جهة اختلاف استعدادات المادة المنفعلة وبه يستلزم كون الفرويق في حدوديتها الفرويقين بحيث اذا  
 اعتبرتها احدهما الى الآخر كانت هناك زيادة بحسب لهوية الفرويق المعارفة للطبيعية خيراً بعد مرتبة الهيمنة المهيمنة  
 المرسله لا بحسب نفس جوهر الطبيعة فالخط الطويل والقصير ان له خط من حيث طبيعية الخطية اي البعد الواحد  
 كان كل منهما طويلاً حقيقةً فيضيا هي الآخر في ان بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذه الطبع تفاوت اصلاً وان خط  
 احدهما بقية الى الآخر كان الاخر منها طويلاً أيضاً فيفضل احدهما على الآخر بحسب خصوص الهيوية الفردية فالطول  
 الحق ليس يقبل الازيد ولا النقص بل انما لطول المضاف ولك الكثير بلاضافة هي العدد والكثرة بالاضافة  
 معرض في العدد والكثرة الحق ليس يقبل الاكثر والاقل بل الكثير المضاف وطبيعة السوادية هي في السوادية المختلفة  
 بالشد والضعف على سبيل واحد وانما ذلك الاختلاف بحسب خصوصيات افراد الطبيعة ومن حيث الاضافة  
 المعارفة الا في جوهر المهيمنة كسنة الحقيقة فالسواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الشئ الذي هو سواداً للثاني  
 عند شئ هو السواد بالقياس الى الآخر وكلما يقرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه  
 بل انما عندنا هذا القياس فذلك كان تقابل الطرفين السواد الضعف والبيان الضعف بعينه ليم الاوساط  
 لا يزداد بذلك انواع التقابل ولا يندم شرط التضاد حقيقة بغاية اختلاف على ما في الفلسفة الاولى والحكمة  
 التي هي فوق الطبيعة ثم ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحريك بالفعل بل هو من الافعال وانما هو  
 المعارفة وانما الفصل مبداء القوة على ذلك حسبما استيسر له من الآلات وربما تلك تختلف بحسب الافعال  
 التي يتقوى ولك ليس اذا كان بعض الناس انهم وبعضهم اباية فقد قبلت القوة المنطقية زيادة ونقصاً بل لا يمكن  
 واحد من لا يعقل شيئاً البتة كالطفل ففصله هو ان له في جوهر القوة التي اذا لم يصعد باصاً وفعلت الافاعيل  
 المنطقية وهو واحد لكنها تعرض لها تارة غور الآلات القلبية والداخية مثلاً وتارة معارضة وعصياناً  
 فيتركها بحسبها ذلك افعالها وطبعها ثابت على شاكلته كالنار تختلف افعالها بحسب اختلاف المنقولات  
 والادوات التي تفعل بها فيها وربما تكون النفس الشخصية ناقصة في جوهر الشخص فتفقد الماداة ليس

الذين لا الخدس ولا شئ من مضاهيات ذلك فصلا ليقوم الانسان المرسل بما هو انسان بل هي عوارض و  
 خواص مستغنية المهيئة المرسله والكمال والنقص فيها من جهة الاستعداد والتولد من استعدادين استعداد القابل  
 واستعداد الفاعل اما الذي للفاعل نفسه فيغير ثقله وانما تعلم ان حلا ذكره مع كونه مأخوذا من كلام المحقق الذي  
 والمهيئة الاساس هو هونه البيان اما اول فلان الحكم الاضافي الذي جعل مناط الاختلاف اما موجود في الخارج مستغنى  
 مع المقدار الخطي الحقيقي مع انه يدعي البطلان انه لا يكون الا من بقوله الحكم فان غير الحكم لا يكون مناط الاختلاف  
 بالزيادة والنقصان يستلزم ان يكون في الخطا اخر ثم ينقل الكلام الى هذا الخطا العارض فان في حدوثه الخطا  
 الزائد انه في حدوثه الخطا ناقص ناقص لا فرض انه مناط تفاوت فان كان اختلافها بالزيادة والنقصان  
 بنفس المهيئة لم التشكيك فيها وان كان لعارض كى اضافي آخر ينقل الكلام اليه حتى يلزم اتساع في الكميات الموجوده  
 في الخارج او يكون هذا المقدار امر استوعبا فلما يكون انتشارا فترامه النفس الكمية الخارجيه لان غير المعنى الكمي للصيغ  
 الانتزاع الزيادة والنقصان ولا دخل له فيه اصلا فتحصل ان الكمية الموجوده في الخارج هي انتشار الزيادة و  
 النقصان بنفس المهيئة الكمية وذلك هو الموجب للتشكيك الذي هو المطلوب ولا يضر كون الزيادة والنقصان  
 وكذا الشدة والضعف معني اضافيا لانا هنا بئنا بالتشكيك في المهيئة ان تكون هي زائدة في نفس معناها في فرد  
 لا قصه بنفسها في فرد آخر بل اعتبارا كمراد دخل فيه او خارج عنه ويلزمها كونه زائدة او ناقصة اليه اذا قيس  
 الى فرد آخر فالزيادة الحاصلة في فرد آخر في نفس الامر كما هي زيادة في نفسها بمعنى كمال المهيئة فيه في نفس ذاتها  
 كك يلزمها الزيادة والنقصان اذا قيس الى فرد آخر من تلك المهيئة وما قيل ان المقدار الاضافي انتزاعي  
 وجمارة عن كون المقدار على حد حيث لو قيس محدود الى مقدار آخر ينتزع عنه مثله وزيادة و انتشار انتزاعه  
 ونفس الكمية الخارجيه لان حيث هينة بل من حيث خصوصيتها وخصيتها ولو لم يكن ان غير المعنى الكمي انه ان اراد  
 انه يصديق على المعنى الكمي سواء كان من حيث هي او اخذ من حيث انه مشخص فسلم والامر بينهما كك فان الزيادة  
 والناقص انما يصديق على المعنى الكمي المحدود ان اريد ان لا دخل في غير المعنى الكمي خصوصية كانت او غير فهم فان الاعتراض  
 به في قوة الاشتراك بتشكيك المعنى الكمي بل ما يشهد به الفهم سليم ان غير المعنى الكمي وخصوصية لا دخل له في  
 انتزاع الزيادة والنقصان واما خصوصية فله دخل في هينة فالذراع اطول من نصف الذراع بالنظر الى هونته  
 وخصوصية لا بالنظر الى نفس هينة حتى يلزم التشكيك في غاية السخافة لان الهينة امر عدي لا يكون متصفا بالهينة  
 والنقصان من غير واسطة في العرف ولو كانت واسطة كانت في الشهرة والموجود ليس الانفس المهيئة فهي

المعروض للزيادة والنقصان حقيقة فهي المنشار لا تنزاعها كما لا يخفى على المتأمل في عبارة آخره أي أن كان المراد ان  
 الهمية معروضة للزيادة والنقصان بالذات فهو باطل قطعاً لأن الهمية ليست منضمة إلى الهمية حتى تكون  
 موصوفة بالزيادة والنقصان وان كان المراد ان الهمية المخصوصة من المقدار متصفة بهما فسلم لكن الهمية  
 عبارة عن الهمية المنقورة في نحو من الوجود فتكون الهمية نفسها متصفة بالزيادة والنقصان وما قيل ان المقول  
 بالاشكيك اما يجب ان يكون ما به التفاوت فيه فيلزم ان لا يكون الشكيك في العارض ولا في المشتق واللام  
 الشكيك في الهمية ولا يجب فالتفاوت في الصورة المذكورة وان كان في الامر العرضي يلزم ان يكون كذلك  
 فكيف يمكن ان يكون الهمية شيئاً اولاً يلزم كون المقدار حقيقة شككاً على تقدير تسليم كون التفاوت لاجل الاضافة العارضة  
 لان المشكك ما يكون معروضاً للتفاوت بالذات واما ما نيا فلان قوله ليس فصل الحيوان هو الشكيك آه فغيره ما قيل  
 انه كما ان اختلاف الافعال وآثارها الذاتية لا انواع الحيوانات انما هو من اختلاف طبائعها وانواعها فلكل مثلاً  
 افعالها الحيوانية من احتس والطرفة وآثارها الذاتية شدة وضعفاً وزيادة ونقصاً انتشار اختلاف لنفسها ومهاوي  
 افعالها قوة وضعفاً والذي ذكره من غورالات آه هو انما يصح في تفاوت افعال الشخص واختلاف احواله لا يجري  
 ذلك في النوع لان الانواع غير ممنوعة عن كمالها ونواصبها الا في اشخاص نادرة وفي اوقات يسيرة كما ثبتت  
 في أمثلة الالهيّة فالحيوان الذي حواسه قليلة وحركته ضعيفة في جميع افرادة نفسه التي هي مبدع نوعيته ضعيفة الوجود  
 لا جماله وليس نفس الحيوانات في درجة واحدة القوة من الحيوانية ولا الالف افراد النفوس الانسانية لتساوية  
 في اصل العظرة نعم هي نفسانية في مفهوم الانسانية تماثلة في المعنى البشرية والتساوي في هذا المعنى لا ينافي كون  
 بعضها واقعة في مقام الوعي لقوة جوهها دون بعض كما لا يخفى على المتأمل وليعلم ان لصاحب المعرفة الواسعة في  
 اثبات الشكيك كلاماً في غاية الدقة والمناطة تفريده انه لو لم يكن الشكيك في الهمية لم يصح حركة في مقولة اصلاً  
 فنفي الشكيك في الهمية مع القول بالحركة في المقولات متناقض

من المتناهي وذلك كما ثبت انه لا بد للتحرك في المقولة ان يكون له في كل آن فرد عما فيه الحركة مغايراً لما في الآن  
 السابق واللاحق ولا ينافي ذلك الوجود الفرد التدريجي من المقولة في مجموع زمان الحركة وذلك لضرورتها  
 لانها لا تقضي ان يكون جميع الافراد المستمرة عنه انية كانت اوزمانية متشابهة في نفسها ومتشابهة له في الحقيقة  
 ومتشابهة بالوجود معه فاذا تحرك الجسم في الكمال كيف من الاكل الى الانقاص او بالعكس فيجب ان يكون سائر الافراد <sup>سائر</sup>  
 آنية كانت اوزانية متحدة بالهمية والوجود مع الفرد التدريجي وليست تلك الافراد الا المراتب المختلفة بالدرجات

من الشدة والضعف والزيادة والنقصان فالتماثل تلك الافراد في المية النوعية مع التماثل في الشدة والضعف  
 هو التشكيك واور عليه بان لا نسلم ان الفرد التدريجي ينقسم الى نصفين بينهما شدة وضعف بل ينقسم الى اربعة اقسام  
 في درجة الشدة والضعف مختلفة بحسب الهويات وكل منها بحسب هويته انتشارا لانتشار افراد ائمة فلهذا بحسب  
 الشدة والضعف والاكثرة منقسما الى افراد مختلفة فكما قال المورود تحقيقه ان الجسم اذا ترك في مقولة فانه فرد تدريجي  
 منطبق على الزمان هي الحركة القطعية وافراد ائمة مختلفة بالشدة والضعف لكنها بحسب التدرج كما ان ايات تارة  
 الا ان المتحرك يتصل قال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وكل التوسط حاد وشديد به ائمة القوة حركية  
 الا ترى ان المحقق الونقي قد اكتفى بالتصانف بحسب بالتوسط بين تلك الافراد من دون فميلة فرد الزمان ولا تأ  
 وانت تعلم ان ما نرى المحقق الدواني بطه قاطعا لانه يستلزم ان يكون المتحرك وضعف بالفضل والاكثرة تلك  
 ان المقولة التي يتركها بحسب فيها لافراد ائمة والربانية والاولى لوجودها بالفعل والالزام اما وجودها غير متمايزة  
 كصورة بين حاضرين او التخرج بلا مرجع ان كان لبعض تلك الافراد موجودة وبعضها معدومة واما الفرد الزمان  
 فهو موجود في مجموع زمان محدود بين المبدؤ والمتنهى ينقسم بانفسه فيكون الشدة والضعف من افرادة والضعف  
 كحالة محتملة ومن العجائب ان صاحب العروة الوثقى قد ناقض نفسه حيث صرح في العروة الوثقى بتجدي التشكيك  
 في الماهية كما قلنا عنه فقال في بعض حاشية على حاشي شرح الواقت واما قال الاشرافيون من ان الطبيعة  
 بنفسها انتشار الاشتراك وشار الانقياد يعني ما به الاشتراك عين ما به الانياز لكن باختلاف الدرجات والمرتبه  
 فهو غير معقول لان الطبيعة الكلية لا شك انها بنفسها انتشار الاشتراك فهي بدون انضمام امر اليها انتشارا وشروطا  
 كيف يكون انتشار الانياز ومنع الشدة وهو بعينه افتقار المتناهيين بنفس الحقيقة وانت تعلم انه مع كونه مناقضا  
 لما قال في العروة الوثقى يخيف جدا لافلان اجتمع المتناهيين انما يتبع في الذات الواحدة الشخصية دون  
 الذات الواحدة بالمتنوع او بالجنس فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومتركة بين افراد ائمة في  
 كل فرد منها انتشارا لانتياز خاص معان لما في فرد الآخر والانتياز فلا نه على تقدير القول بجعل بسيط لما كان المجهول  
 نفس لمية بلا انضمام امر اليها والالم يكن المجهول هي نفس لمية فلم يتبق بجعل بسيط اما ان يكون المجهول هي  
 المية المبهمة بما هي لك وهو بطه قاطعا لانها لا تفصل لتقرر او يكون هي المية الشفينة وبسبب ان يكون تعينها  
 بانضمام امر اليها ضرورة ان الوجود الشخصي لا يمكن ان يكون امر زائدا عليها عارضا لها في نفس فلا بد  
 من القول بان ما به الاشتراك بين الاشياء هو ما به الانياز قاطع واعلم ان بعض الشراح مع القول بنفي

وجود الكلي الطبيعي آمن بتحقيق التشكيك في الماهيات مع ان القول به لا يمكن الا على تقدير كون الكلي موجودا  
في الخارج مشترك بين الافراد على نزع التفاوت كما لا يخفى على والدهشات باسما عاجيب قوله فليس بشئ  
قال في الحاشية لان الزائد والمافض من المقدار المهيته المقدار فيها على شاكلته واحدة وليس الطبيعية في احد  
ازيد بل انها في حد التعين القوي تختلف في التمازج الى العباد محدودية محدودية معينة وذلك امر خارج عن طبيعة  
المقدار عارض لها في مرتبة القوية بعد مرتبة المهيته من جهة اختلاف استعداد المادة وهو يستتبع كون الافراد  
في حد هويته القوية بحيث اذا قيس الى الآخر كان زائدا عليه ولك الاشياء والاضغاث متخالفان بحسب خصوص  
الهيوية القوية لا بحسب نفس المهيته المرسلة وليس الاحساس والتحرك فصل الجيوان بل هو من الافعال فموجب  
الخارج وانما الفصل بينهما هو لا يتفاوت في النوع فمثل انتهت انت تعلم ان عبارة هذه الحاشية تتخلل  
عن التقديرات وقد قلنا عبارتها في الدرس السابق وتكلمنا عليه فلما حجة الى الاعادة قوله مستندة الى  
في الحاشية توضيحه ان تكثر الطبائع المرسلة بالذات بعينها تكثر الافراد بالذات وتكثر الافراد بالذات هو تكثر الطبائع  
المرسلة بالعرض بناء على ان الطبيعة المرسلة داخلية في قوام الافراد باسما افرادها وتلك الافراد خارجة عنها من  
خواصها وعوارضها التي هي بعد الذات وفي المرتبة المتأخرة عنها وان هو لا تنقسم الافراد ما هو من عرضيات الطبيعة  
المرسلة في لحاظ التعين والابهام فالكثرة التي هي للافراد بالذات كثرة للطبيعة بالعرض لان هذه الكثرة لها من  
تلك الافراد اذ هي واحدة والكثرة بالعدد بوحدة الوجود وتعدد الطبيعة لا توجد الا بعين وجودات الافراد  
تكثر المراتب الكمالية والنقصانية اما تكثر نسخ الطبيعة من حيث هي بالذات فيكون هناك طبيعتان مختلفتان بالذات  
بحسب نفس المهيته الطبيعية واحدة مختلفة بالكمالية والنقصانية واما تكثرا بالعرض فتكون الكمالية الاحتمالية بشئ زائد  
عليها يعرضها في مرتبة آخرة فتكون تلك المراتب افرادا متصلة ما من فصول او عوارض مشخصة او مستصفة بالذات  
وهذا سهل تقويم البرهان اختاره لمعلم الاول للحكمة اليمانية في التقديرات انتهت لا بد لنا من نقل عبارة  
التقديرات ثم من النظر في صحة وضادة فنقول قال معلم الشارح فيها التشريق المسمي بكن في تضاعيف  
الصناعة ان تكثر الطبيعة المرسلة بالذات هو بعينه تكثر الاشياء الطبيعية وتكثر الاشياء الطبيعية بالذات هو  
تكثر الطبيعة المرسلة بالعرض وانما ذلك لان الطبيعة المرسلة داخلية في قوام الشئ الطبيعي وهو الفرد ومن جوهرها  
ذاته بما هو فردا والشئ الطبيعي بما هو فردا الطبيعة المرسلة خارج عن قوام جوهرها ومن خواصها وعوارضها التي بعد  
الذات وفي مرتبة آخرة وان هذا لا تنقسم الفرد ما هو من عرضيات الطبيعة في لحاظ التعين والابهام بته

فالكثرة بالعدد وللأفراد بالذات كثرة بالعدد والطبيعة بالعرض ثم ليس يصح ان يوصف الطبيعة بالكثرة بالعرض <sup>الطبيعية</sup> من حيث الكثرة بالعدد التي للأفراد بالذات ليس مقاد الوحدة والكثرة بالعدد وتوجد الوجود وتعدده وليس <sup>الطبيعية</sup> الوجود لا يعين وجودات الأفراد فان تكثر المراتب الكمالية والنقصية انما هو تكثر نسخ الطبيعة المرسلة بالذات فيكون هناك طبيعتان مختلفتان في نسخها لا طبيعة واحدة مختلفة بالكمالية والنقصية وانما هو تكثرها بالعرض <sup>الطبيعية</sup> فتكون الكمالية الاحالة بشئ يزيد على جوهر الطبيعة ويعرضها في مرتبة اخيرة لا نفس الطبيعة فتكون المرتبة الكمالية فردا من الافراد متصلا من فصل مقوم له وعرض مصنف او شخص تبه هذا سبيل تقويم البرهان انتهى وانت تعلم ما فيه اما اوله فلانه قال في التمهيدات قبيل هذا الكلام تزئيفا لكلام الشائنة حيث زعموا ان ذات كل شئ واحدة فيجب ان يكون ذات الشئ غير ائدة ولانا قلنا ان ما قالوا ليس على استقرار الاجزاء والاستقامة فان لا يتجلى الا لشئ واحد والتعريف انما هي الوحدة العددية الشخصية المعينة واما الوحدة بالعموم وهي الوحدة المبهمة التي للطبائع المرسلة <sup>الطبيعية</sup> العددية الشخصية لم يولي عالم الاسطقسات غلبتنا بيان انحفاظ الذات الواحدة المبهمة بعينها في المراتب المتكثرة المتباينة فلما ان في الطبيعة المرسلة عرضا يجب نواحيها المتباينة بالفصول والشخصيات المتكثرة بالعدد وبالشخصيات فقد يكون فيها عرض بحسب مراتب نفسها بالكمالية والنقصية فالوحدة المبهمة بالعموم كما يكون اياها بالقياس الى مراتب التمايز والنقصية والطبيعة المرسلة الواحدة في نفسها بالوحدة المبهمة العمومية لعم المراتب بالسر في جميع الصور ولك سبيل الوحدة الشخصية المبهمة والذات المبهمة الواحدة بالشخص بالقياس الى مراتبها لتعدد الشخصيات التي لها بالعرض هذا كلامه وفي كلامه من المنافات ما لا يخفى على من له ادنى سكة ولانا ثانيا فلانه لما بطل كون الشخص مرادا على المبهمة عارضا لها في نفس الامر فالمهية بنفسها بلا زيادة امر عليها وانفسيا ومن معنى اياها تكون متعينة في انحاء الوجود فتكون كاملة في نحو من الوجود ونافضة في نحو اخر منه كحقيقة السواد مثلا فانها بنفس ذاتها تكون شديدة في بعض انحاء حقيقة وضيفة بنفس ذاتها في بعض آخر وبالكمال ان الكميات مثلا يجوز ان تكون شديدة وضيفة بنفس ذاتها وكذا الكميات بنفس ذاتها يمكن ان تكون زائدة ونافضة فالشديد والضعيف حقيقة واحدة وانما التفاوت بينهما بحسب المرتبة من دون الفصام امر وانفسيا فمعنى كونها شديدة وزائدة في بعض وضيفة ونافضة في اخرى انما هو من افاقته الحاصل فلا يلزم الترجيح بل لا يلزم واما ثانيا فلانه لما كانت الطبيعة المرسلة متحققة وموجودة بعين وجود الافراد فلما ان تكثر الطبيعة بعينها تكثر الافراد ولك تكثر الافراد بعينها تكثر الطبيعة المرسلة المطلقة اذا الافراد عبارة عن الطبيعة المرسلة المتعينة



بنفسها بتبينات شتى غير مضمرة فالقول بان كثرة الطبيعية المرسله بعينها تكثر الافراد وتكثر الافراد وتكثر الطبيعية  
المرسله بالعرض مما لا يخفى له الا على تقدير كون الطبيعية المرسله من عوارض الافراد واما باعتبار ان قوله فيكون بيننا  
طبعيانان لا يحال يدري محصله فهناك طبعية واحدة مبهمة كما اقر به و مشتركة بين الافراد الا انها كاملة في بعض  
اشجار الوجود و ناقصة في بعض آخر ولا يلزم منه كون الطبعية الواحدة طبائع كثيرة كما لا يخفى على المتأمل اما ما ساء  
فلان قوله فيكون الكمالية لا محالة آه ان اراد به ان الكمالية والنقصية انما يكون بعروض الشخص وهو مراد  
عارض للطبيعة المرسله بعد الذات كما هو ظاهر كلامه فلا يخفى سخافته اذ لا يمكن كون الشخص من عوارض المهيبة  
في نفس الامر ولا يلزم تقدم الشئ على نفسه بالوجود والشخص كما سبق اليه الاشارة و سمي بتحقيقه انشاء الله  
لنعالى وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه حتى يتطرق فيه واما سادسا فلانه قائل بالجعل بسيط كما شنع به كنهه وعلى  
تقدير القول بالجعل البسيط لا بد من القول بكون المشتركة محتملان المجول لما كان نفس المهيبة بالانضمام امر  
اليها والالم يكن المجول نفس المهيبة فاما ان يكون المجول نفس المهيبة المبهمة وهو بط قطعاً اذا لم يمتزج بالانضمام  
يكون معنى المهيبة المتيقنة فلا يمكن ان يكون تعيينها بانضمام امر اليها وانقياف معنى اليها بل المهيبة تتعين بنفسها  
في اشجار التفرع والوجود وبالحكمة ما ذكره انما يتم لو كان الوجود والشخص امرين زائدين على نفس المهيبة عارفين بها  
في نفس الامر وهو بط قطعاً فظهر ان جملنا ذكره صاحب التقديسات وامن به الشرح كما هو ديدنه في غاية السخافة و  
الزحافة فبالا لا تخبط قوله بل من حيث الاستناد الى الجعل آه اعلم ان صاحب الافق المبين مع القول  
بجعل البسيط ويكون الوجود امر انتزاعيا متزعا عن نفس المهيبة قد فرق بين مصداق حمل الوجود على المهيبة و  
بين مصداق حمل ذاتياتها عليها بان مصداق حمل الوجود على المهيبة المستقرة من حيث انها مستندة الى الجعل  
وذلك ان هذه الهيبة هي حقيقة تعليلية ومصداق حمل ذاتياتها عليها هي نفسها بلا زيادة هيبة عليها والشارح قد  
امن بقوله من غير تدبير في معناه كما هو عادته ولا يخفى على المستيقظ ان هذه الهيبة اذا كانت تعليلية تكون غارضة  
عن مصداق الوجود فلم يكن مصداق الوجود النفس المهيبة بما هي هي التي هي مصداق حمل الذات عليها والبيان  
كان المراد بكون هذه الهيبة تعليلية ان هذه الهيبة علة في الواقع لمصداق حمل الوجود على المهيبة فهو بط قطعاً لان  
علمه مصداق حمل الوجود على المهيبة ذات الجعل لا بد هذه الهيبة مشروطة ان اعتبار هذه الهيبة متاخر عن المهيبة التي هي  
مصداق حمل الوجود وان كان المراد ان هذه الهيبة علة لمصداق حمل الوجود في كماله الا لا حظ فيها اليه ليس بنزوي  
او كثيرا ما يدعى لمصداق حمل الوجود على الماهيات من دون كمال هذه الهيبة وبالحكمة المستقرة بين مصداق حمل الوجود

وصدر في أصل الذاتيات على الذات بعد الاعتراض بان مطابق الحكم في المتعين أي حل الذات والذاتيات على  
 نفسها وحل الوجود عليها ليس لأنفس ذات الموضوع كس وقع منه في مراضع من الافق المهيمن وغيره من  
 كنهه غير صحيح ولا يمكن ان يقال ان هذه الحقيقة تفيدية او قد صرح في اتفق المهيمن بان هذه الحقيقة تفيدية و  
 قطع الشارع عن هذه الحقائق هذه الحقيقة تفيدية كانت متاخرة عن مصداق حل الوجود قطعاً كما لا يخفى على من فهمهم  
 هو له فاجوبه لا على اد علم ان الاشرافية وهو الذي ان جواهر هذا العالم الا وفي اطلال بجواهر العالم الا على وارادوا  
 هذا كما كونها معلولة لتلك الوجود كطل لما هو معلول فاذ كان بعض الجواهر معلول لبعضها وبالحقيقة اذ كان بعض افراد  
 مهيمنة واحدة على بعض آخر منها مثلاً اذ كان زيد معلول لعمراً فان يكون معلول زيد عرض الوجود وهو لا يصح  
 على القول بالجهل بسيط اذ الوجود على هذا الطريق امر متزاعى منفس لمهيمنة وليس اقراً فحقاً لها فضلاً  
 او انشراحاً كما سبق فلما يمكن ان يكون اثر المفعول اذ اثره ليس الا لا امر الواقعى المتحقق مع قطع النظر عن اعتبار  
 العقل وانشراحه وليس المتحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل وانشراحه على هذا التقدير النفس المهيمنة او يكون له  
 نفس ذات عمر ولا زيادة امر عليها والضياف معنى اليها فيصير نفس ذات عمر ومعلول لا زيد يكون عمره انما الايض  
 يكون معلول لا زيد لانه حكايه عن نفس ذات عمر وحيل الحكاية بما هي حكايه عبارة عن جعل الحكمى عنه ولا ريب ان  
 نفس ذات عمر وحكى عنها لكونها انساناً فكون عمره انما الايض يكون معلول لا زيد فيصير نفس ذات عمر ولا ريب ان  
 يكون متفاداً لها لا وليته وهذا ما قال صاحب المطارحات ثم اذ تبيين ان الوجود من الامور الاعتبارية ولا يتبطل  
 العلم على معلولها الا بما هيتهما فجوهر المعلول نفل جوهر العللة والعلة جوهرية اقدم من جوهر المعلول وكل امر متزاعى  
 فيه العلة والمعلول فافى المعلول متفاد من العللة وبطل الامور العقلية فكيف ساواها في الجوهرية اي ان الوجود اقدم من المعلول  
 مقدم جوهرية العلة على جوهرية المعلول وهو سبب اطلاق الاقدمين ثم يجوز ان يكون نفس ادم واقوى من الجوهرية  
 وقال حقاً التباسات مقترضا عليه ان التقدم بالمهيمنة انما يصح في العلة الفاعلة دون سائر العلل فالمعلول انما هو  
 ما هو فاعل ذاته وفاعل مهيمنة وليس هو فاعل الشروط والمعدات مثلاً فكون الوجود من الاعتبارات الاخرية  
 لا يحيل تقدم الذات بحسب مرتبة موجوديتها المنتزعة المتاخرة عن مرتبة جوهر الذات وهي المنة المتقدمة  
 على الوجود المنتزعة فاحصر في التقدم بالمهيمنة ليس بعد يدل انما الامم تحقق تخين من التقدم للعللة اجماعاً  
 بالمهيمنة بحسب مرتبة جوهر الذات والطبع بحسب مرتبة الوجود المنتزعة اخيراً انما ذهب اقلنا من والا قدمين  
 اثبات التقدم بالمهيمنة ايضا لا رجوع التقدم الى التقدم بالمهيمنة وروسا المشائية فلو لم يكن متقدماً

اثبات التقدم بالمهية وكانه ليس يسع العقل الصريح والداهن الصراح استنكاره في مبدع جوهر المهية وجا على انها  
 بالقياس الى مجهوله وفي جوهرات المهية بالقياس اليها وفي مرتبة فعلية بالقياس الى مرتبة الوجود وفي نفس  
 المهية بالقياس الى ما يلحقها بغيرها واما تجزئتها كون نفس اقوم واقرى من نفس في حقيقة النفسية وكون العقل  
 اتم جوهرية من النفس مثلاً فانما انبعثت من عدم الثقل للفرقان البين بين التجوهر والجوهرية والقياس  
 الالمية في الطبيعة المشتركة والالائية بحسب كما لينة الحقيقية الغير المشتركة فتجوهر الجوهري بالمهية السببية المستندة  
 الى احوال بغيرها الحقيقية المشهورة وجوهرية بلية المركبة المستغنية عن العلة لكون نفوسه الذاتية لما هو ذاتي  
 غير مستند الى العلة اصلاً باجماع العقلاء ولكل تجوهر الانسان بلية بسيطة اى صيرورة نفسه وجوهرية بلية المركبة  
 اى صيرورة انسانا فاذا تقدم جوهر على جوهر او انسان على انسان تقدمت بالمهية كان مفاد ذلك تقدمه عليه بحسب  
 البلية البسيطة واما بحسب البلية المركبة فافراد المهية باسرها سواسية واذا مقولة الجوهريية منهوية بغير قائمة في  
 شئ فلا تشكيك فيها اصلاً ولا جوهرية من جوهر بل انها الجواهر الاولى اولى واقدم من الجواهر الثانية في  
 التجوهر والوجود والى الجوهريية ودرج حقيقة جوهرية هي حقيقة كاملة تاممة بحسب ذاتها الخاصة بالقياس الى حقيقة  
 اخرى ناقصة جوهرية كالنقل بالنسبة الى الالمية والانسان بالنسبة الى الفرس لا في طبع الجوهريية الذاتية  
 المشتركة انتهى فمع طوله لا يرجع الى طائل او على تقدير القول بالجعل السببي كما هو سبب صاحب القياسات  
 ايضا اثر الجعل انما هي نفس المهية واما الوجود فهو معنى انتزاعي لا يتحقق له مع قطع النظر عن انتزاع الذين و  
 انما يتحقق في الواقع انتشار انتزاعه فاثر الجعل مطلقا لا يصح ان يكون هو الوجود او لا يتحقق له في الواقع بدون  
 اعتبار المتغير فالمعنى للقول بان اثر الجعل نفس لينة واثر سائر العلل انما هو الوجود وبالجمله اثر العلة مطلقا  
 جاعلة كانت او غير جاعلة انما هي نفس المهية والوجود بمعنى انتزاعي منتزع عما هو اثر العلة بالذات ولما كان  
 اثر العلة التامة هي نفس لينة التي هي بنفسها بلا زيادة امر مصداق للوجود والوجود منتزع عن نفس المهية  
 فكل من اجزاء العلة التامة علة لنفس المهية او لا بالذات وللوجود ثانيا وبالعرض ولا يصح ان يكون الوجود  
 اثر بالذات لشي من العلل او لا يتحقق للوجود في الواقع حتى يكون اثر لشي من العلل ونعم ما قال المصدر  
 الشيخ ترمي عليه صاحب القياسات في بعض تصانيفه ان جماعة من المتأخرين كالحقق الدواني وصاحب  
 الاخرى المبين وغيرهما لم يميزوا تفاوت والتشكيك في ذاتيات الاشياء وما يباينها بوجوه من الوجوه وسلك  
 دهورا الى ان الوجود امر عقلي لا يتحقق له في الخارج فاخاروا في الاول راي المشائين وفي الثاني راي القدماء

فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهريين يلزم الاعتراض بان جوهري العلة في باب الجوهريه اقدم من جوهري المعلول  
 مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تأثير ولا تاثير عندهم في الوجود على ما اختاروا وهم يتجاشون عنه وبما عجب منهم فان  
 قيل قد صرح الشيخ في قاطع غريبه ان شفاها بان تقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو  
 الابن اللذين هما تحت نوع الانسان معافان الاب منهما يتقدم بالزمان وتقدم بالوجود وليس الزمان  
 هو الذي في معنى الانسان لا الوجود داخل فيها فاما احد الانسان فانه من حيث هو واحد فهو لها على السور ولها  
 كان وجود الانسانية لهذا العقل بالزمان ولا بعد لانها انسانية بل في انها موجودة وبالحكمة فانه ليس شيء  
 جعل فيه الذي هو ابن عمر انسانا فانه لما بينه فانه مستحيل ان لا يكون زيد انسانا ولد لك لا علة له وليس  
 بمستحيل ان لا يكون موجودا فكذلك له علة في انه موجود وكذلك المسبب من ليس الذاة انه يكون لكنه ليس  
 لذاة موجودا قال ولكل حال في نسبة الهيولى والصورة الى جسم لذاة فان الهيولى والصورة لهما سببان  
 تكون الجسم جوهرا فان الجسم لذاة لا علة من العلل ولا سبب من الاسباب ما هو جوهري ومقول عليه في الجوهري  
 لكنه في وجوده يتصل الى اسباب وجوده ولا جوهري شيء في انها جوهريه منه يكون علة لجوهريه شيء حتى يصير الجسم  
 جوهريه المادة والصورة جوهريه الست اقول جوهريه موجودا ولا الشئ ايضا في انها قد يكون علة كونها هي  
 عد الست اقول كونها علة موجودا بل كل واحد من المتألمين علة لما بعده في الوجود فقد يكون وجود شيء  
 علة لوجود شيء وان لم يكن المهيبة له ولا بسبب لكاثر ثانيا ثم قال قد تبين اذن ان تقدم الشئ على اللاحق  
 انما هو في الوجود وهو غير معنى العدد وليس ذلك في معنى العدد ثم قال فعني المقولة اذن انما يتقدم الانواع  
 ويتأخر عنها لانفسه بل معنى ايضا في التقييم والتأخير هو الوجود ويقال اولا ان بنا كلام الشيخ  
 على جعل المولف والمجول عند القائلين به هو انصاف المهيبة بالوجود اذ الوجود عندهم صفة زائدة على  
 المهيبة عارضة لها في نفس الامر والكلام منها على طور يجعل بسيط ولا يمكن على هذا التقدير كون الوجود مجعولا لاهلا  
 اذ لا انصاف للمهيبة بالوجود في نفس الامر بل المجول انما هو نفس المهيبة وانصافها بالوجود وحكاية عن نفس المهيبة  
 وجعل الحكاية عبارة عن جعل مصداقها وبالحكمة فخط الذات بالوجود وحكاية انتزاعية والحكاية الانتزاعية وجعلها  
 هي واقعية نشأتها بمصداقها ومجوليتها هي مجعولة فخطها وتشارك الحكاية ومصداقها هي نفس الذات بلا زيادة  
 امر وانصاف معنى فلا معنى لتعلق يجعل بها الا تعلق بمصداقه ومشارك انتزاعه وثانيا ان الكلام جار في الوجود  
 بان يقال تقدم افراد الوجود ويعقبها على بعض ان كان بنفس تلك الوجودات يلزم منه تفاوتها بالتقدم

بين انما حقيقة واحدة في ذاتها بانه لا يلزم استسكانها على المسائل قوله قلته آه هذا مأخوذ عما قال  
 صاحب الانبياء المهيمن في الفرق بين مصداق الذات والذاتيات وبين مصداق الوجود حيث قال ان غلط  
 الذات والذاتيات لا يكون بمقتضى او اقتضار اليسر للنظر الى المهيمنة من حيث هي غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون  
 بعينه سحاط ذاتياتها واما ما يليق فاما من التلقا بمقتضى او اقتضار من تلقا جوه المهيمنة فتقولنا الانسان انسان او  
 حيوان لا يخرج صدقة الى الجعل من جهة الخلط وان ارجح الى لحاظ تقرير الموضوع فما يستتبعه انما هو تقرير ذات  
 الموضوع ليست اقول الصدور عن العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفس الذات لكان على ان ذلك  
 الوجود ليس من جهة اقتضار خصوص الخلط باعتبار خصوصية الطرفين بل من جهة استتبعه مطلقا بطبيعة الربط الا  
 فاذن توقف صدق حصول كمال في ذاتيات المهيمنة بخصوصية ما شئت الموضوع والمحمول على مجموعية نفس المهيمنة  
 وصدورها عن احوال انما هو بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من جهتين عدم تقرر المهيمنة الامكانية نفسها ومطلق كون  
 الربط ايجابا بالذات من جهة خصوص الخلط وخصوصية ما شئت احوال فلا اقلح الى توصيف جعل مؤلف  
 للخلط بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات فالجعل يجعل ماهية الانسان ثم يوصف نفسه انسانا حيوانا  
 لا يجعل مؤلفا اصلا ولا بنفس ذلك احوال بسيط ثم قال واما اللاحق الذي هو الوجود فمصدق احوال في نفسه  
 نفس مهيمنة الموضوع المتقررة من غير اعتبار امر معها اصلا كما يكون في سائر العوارض من لوازم المهيمنة واللواحق  
 المفارقة لكن لا يهاجى نفسها كما هو في الذاتيات لكون الوجود وغير داخل في قوامها بل من حيث انها صادرة عن  
 احوال نفس تقرر حقا فلنا بالذات ههنا حقيقة بوجوبية الصدور باحوال بسيط في كلامه في كلامه كلاما ما في  
 الاول فقيهه اوله انه ان اراد يكون النظر الى الذات من حيث هي غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون بعينه لحاظ  
 ذاتياتها ان سحاط الذات غير ممكن الانسلاخ عن المفهومات الانشراحية لذاتياتها مفصلة فذلك غير ظاهر فان  
 الذاتيات عين علمها بكنيتها لا يلزم ان يكون تفاصيل المفهومات الانشراحية لذاتياتها ملاحظة وان اراد ان  
 سحاط الذات من حيث هي بعينه لحاظ ذاتياتها من حيث ان الذات نفسها مصداق لذاتياتها فالحال ان سحاط  
 مصداق الذاتيات قد كمال مسلم لكن سحاط الذات هو سحاط الوجود وهذا المعنى لما عرفت ان الذات نفسها بالذات  
 امرها بامتناعه من الوجود فالحال ان سحاط مصداق الوجود فهذا لا يكون فارقا بين الذاتيات والوجود وثانينا ان  
 قوله واما ما يليق آه الا يدري ما ذا اراد به ان اراد به بالذات فمصدق نفس الذات فمسلم لكن لا يجدي شيئا لان  
 الوجود ليس بلحاظ هذا المعنى وان اراد به اعم من ذلك فهذا الحكم غير صحيح مطلقا فان الوجود المصدري ليس

للمواجب سبحانه بل هو لاحق بالمعنى المذكور مع ان مصداق نفس ذات الواجب سبحانه ليس من تلك الذات نفسا  
 اقتضا من نفس الذات وثالثا ان قوله فقولنا الانسان انسان وجوان آدم ليس شيئا لان صدق قولنا الانسان  
 موجود ايضا لا يحجج صدقه الى جعل من حيث الخلط وان ارجح الى الخلق للموضوع فما سيجب به جملتها بل هو لاحق  
 الموضوع لا الصدق عن العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفسه لكفى في صدق الوجود ضرورة ان التقرر  
 عبارة عن نفس الهمية وهي بنفسها مصداق الوجود وتظهر ان ما ذكره لا يصلح فارقا بين محل الذات ومحل الوجود  
 وثالثا ان قوله على ان ذلك آه في غاية السخافة فانه جاري في الخلط بالوجود ايضا فان لا قف صدق محل الوجود  
 على نفس الهمية على جعل الذات ليس الا من جهة عدم تقرر الهمية الامكانية بنفسها ومطلق كون الربا ايجابيا  
 لا بلذات من جهة خصه من الخلط وخصوصية ما شئني الحمل فاسا ان قوله فلا يوضح آه في غاية الوهن لان  
 صدق الذات على نفسها ونظما بالذاتيات لا يرب انه حادث وكل حادث محتاج الى محدث واحد حادث عاونه  
 لا يجعل اصلا لا يجعل الذات ولا يجعل متاخر وارجع الى الذات لا يجوز من له ادنى فهم ما في مقال ثانيا فاولا  
 انه قد اعترف بان مصداق محل الوجود نفس الهمية الموضوع المتقررة بلا اعتبار امرامها ولا يخفى انه اعترف بغيرها  
 محل الوجود على نفس الهمية من حيث هي هي فح لا يمكن ان يكون الوجود مسلوبا عن الهمية في مرتبة نفس التوا  
 فكيف يكون الوجود من عوارض الهمية في نفس الامر ضرورة انه يصح سلب جميع العوارض عن مرتبة نفس الهمية  
 وثانيا ان ما قال ان الوجود وغير داخل في قوام الهمية بخلاف الذاتيات لا يجدي نفعا لانا سلمنا ان الوجود وغير  
 داخل في قوام الهمية لكنه عين الهمية بحسب المصداق كما ان الحيوانية ليست جزرا من الهمية الحيوان وداخل في  
 قوامها لكنه بحسب المصداق عين الهمية الحيوان وثالثا ان ما قال ان المناطق بالذات بهنا حقيقة جارية في الهمية  
 لا يدري محضا ان اراد به ان هذه الهمية حقيقة لقيمة فهو باطل باعتراقه وايضا كل حقيقة لقيمة متاخرة  
 عن مصداق الوجود وان اراد ان هذه الهمية حقيقة لقيمة فهو باطل فكون لا محالة خارجا عن مصداق محل الوجود  
 فلم يكن مصداق محل الوجود الا نفس الهمية من حيث هي التي مصداق محل نفسها وذاتياتها وذاتياتها ان  
 اراد يكون هذه الهمية لقيمة لقيمة لقيمة فكون الهمية صادرة عن الكمال علة في الواقع لعدم  
 سل الوجود على الهمية فلا يخفى بطلانه لان علة صدق محل الوجود على الهمية في الواقع انما هي ذات الوجود  
 لا حقيقة صدق الهمية عن الكمال ضرورة ان هذه الهمية متاخرة عن مصداق محل الوجود وان اراد ان هذه الهمية  
 علة لصدق محل الوجود عليها في الحفاظ كما هي فبالاين ليس ضروريا ان كثيرا ما يذكر عن المصدق محل الوجود على الهمية

من دون سحافته المحيثة لهذا لا يصلح فارقا بين مصداق حل الذاتيات وبين مصداق حل الوجود وان كان المراد  
ان مصداق حل الذاتيات غير محمول ومصداق حل الوجود محمول فبما لا يمتنع ان مصداق حل الذاتيات  
نفس المهيته وهي محمولة قطعا ثم في كلامه خلل من وجوه اخرى ايضا قد ذكرناها في بعض حواشيها انه هو الكلام على  
كلام صاحب الافق المبين واما الشارح فقد رتب من ههنا بخطه عتوار او محصل السؤال المصدري قوله فان قلت  
ان العللة والمعلول اذا كانا مشتركين في هيته واحدة فلا بد من كون العللة متقدمة على المعلول ولا يمكن ان  
يكون تقدم العللة على المعلول الانبثاق المهيته بنائا على القول بالجعل البسيط اذ على هذا التقدير لا يتحقق العللية و  
المعلولية الا في نفس المهيته لان الوجود امر عقلي لا يتحقق له في الخارج اصلا فلا بد وان يكون العللة متميزة  
متقدمة على المعلول ولما كان ما يمتها واحدة فلا محالة تكون هي في نحو من الوجود متقدمة على نفسها في نحو  
آخر منه فمصدق تلك المهيته على بعض الافراد يكون مقارنا من صدق على بعض آخر ومحصل جواب الشارح لو كان له  
محصل المتفرقة بين مصداق حل الوجود وبين مصداق حل الذاتيات على الذات بان مصداق حل الوجود وهي المهيته  
المتفرقة من حيث هي انما تستند الى الكمال ومصداق حل الذاتيات على الذات هي نفسها ولا تستند  
على من له فهم سليم ان هذا الكلام محال لعلته له بالسؤال اصلا فتلا عن ان يكون جوابا عنه نعم لو قال مثل ما قال  
صاحب التفهيمات ان نفس المهيته انما ينسب الى العللة الفاعلية واما سائر العلل فانما ينسب اليها وجود المعلول لا  
نفس ذاتها لكان جوابا عنه وان كان غير صحيح في الواقع والعجب ان الشارح قال في محبت كون المهيته ونظيرتها  
من صفات العلم والمعلوم اتباها لصاحب الافق المبين ان المفيد لقوام الشئ ونسخ لقرره انما هو جاعل واما سائر  
العلل فانما ينسب اليها نفس موحدة وبنيته وحصوله واما توقف نفس المهيته عليها فبالعرض وقد نسي يمينها ما قال منه وهذا  
وان كان غير صحيح ايضا كما بينا عليه سابقا لكنه يصلح لكونه جوابا عن الايراد كما لا يخفى على من له فهم سليم واما المتفرقة  
بين مصداق حل الذاتيات ومصداق حل الوجود فبما لا علاقة له بالسؤال فتأمل ولا تنهض قوله فكانت من افراد  
الافراد وفتح لما قد يتوهم ان الزمان نفسه اما امر موهوم كما هو عند الجمهور المتكلمين فلا افراد له او موجودا او شخصيا تنه  
في جانبها لما صنفى كما هو من باب التحقيق الدواني واضرب او مستمر من الازل الى الابد كما هو من باب الحكماء وعلى  
هذين التقديرين ليس له الاجزاء الجزئيات ومحصل له دفع التاثير الزمان ازمنة قطعاً فالزمان بمعنى مقدر  
الحركة مفهوماً مشترك بين الفعل والباعض وحاصل النقص ان الدليل الذي ذكرتم لا يبطال التشكيك في الهيئات  
حار ههنا ايضا بان يقال المتقدم من اجزاء الزمان اما ان لا يشغل على امر ليس في المتأخر من اجزائها فلا يكون متبعا

فرق ويشتمل على امر ليس في الآخر فان كان هذا الامر داخلًا في حقيقة الزمان فالمتقدم منها يكون متأخرًا للآخر  
 في الحقيقة فيلزم البطلان اتصال الزمان وان كان عارضًا فيكون مناط القبلية والسبعية هذا العارض للزمان  
 ثم يجري الكلام في هذا العارض كالكلام في الزمان وان قال قائل ان المتقدمة لا يشتمل على امر ليس في التاخر بل  
 نفس ذات المتقدم وتخصه في نحو من الوجود يتميز عن الآخر يقال مع جواز ان يكون السواء بنفس ذاته في نحو من الوجود  
 شديد وفي نحو آخر ضعيفًا غير ان التشكيك في المبهة وما قال الشارح في جوابه من ان التقدم الذي يعبر عنه وجه التشكيك  
 ما هو بالعلية غير سديد اما اوله فلان التشكيك عبارة عن كون صدق المبهة بالقياس الى افرادها متناهية  
 سواء كان بالاولية او بالولوية او بالتقدم والتاخر فطلق التقدم والتاخرين افراد حقيقة واحدة بالذات لا سائر فخرج  
 عن نفس حقيقتها ايضا مع وجه التشكيك انا نيا فلان المقصود المنقضى على الدليل على المدعى والمقصود ان هذا النحو من الاختلاف  
 متحقق في ماهية الزمان مع جريان مقدمات الدليل سواء تسمى تشكيكا او لا فافهم قوله انما هو بحسب هويته آه انت تعلم  
 ان الشخص ليس مرزأة اعلى المبهة عارضًا لها في نفس الامر بل المبهة متشخص وتعين بنفسها في انحاء الوجود من  
 من دون الضياف امر لها وزيادة معنى عليها فاذا جاز بتخصيص الهوية الشخصية من دون زيادة مرفقة بها عليها  
 قطعًا ومن جعلتها القبلية والبعدية بالمحصل في نحو من الوجود شخص هو بالقبلية والحصول في نحو آخر شخص آخر وما به  
 البعدية يعني ان تلك الاشخاص بانفسها مصاديق للتقدم والتاخر واحاصل انه على تقدير كون المبهة بنفسها من  
 زيادة امر عليها متشخصة ومتمايزة تصير اشخاصًا متعددة وتصور في نحو من الوجود كماله وفي نحو آخر ناقصة فذوات اجزاء  
 الزمان التي هي نفس الحقيقة الزمانية متعينة بنفسها تصير مصداقًا للقبلية والبعدية فان قيل ان حازن هذا الزمان  
 يقال في كل شيئين من نوع واحد انما هو متمايزان بذواتهما من دون مبدء واجزاء الزمان اشتركت في المبهة المحل  
 فلا بد من ميز يقال لكل شيئين من نوع واحد انما اتفقا بها بنفس ذواتهما من دون عروض عارض وبحقوق مرزأة  
 بمعنى ان المبهة المفترقة تكلف بنفسها في انحاء الوجود فتقوله ان مهنة الزمان اشتركت آه في جزر البطلان لان حقيقة  
 الزمانية تصير اشخاصًا وتكون متخصصة بنفسها بدون الضياف او زيادته معنى وشيخ تحقيقه افتار الله تعالى قوله وقد  
 يقال آه دليل على وقوع الاشتراك لتقريره على ما قال بعض المحققين انه لو لم يكن مشترك وانما كانت اكثر المسيمات عن  
 الاسم واللازم باطل فالمرزوم مثله اما الملازمة فلان المسيمات غير متناهية وهو ظاهر ولا نفاذ متناهية لتكررها من  
 الحروف المتناهية يضم بعضها الى بعض مرات متناهية فاذا وضع كل لفظ من الالفاظ وهي متناهية بمعنى واحد كان



الموضوع تناسبا ويخلو المعاني الباقية وهي الأكثر بل لا تنسب لها الى ما وضع له لعدم تناسبها واما بطلان اللازم فلانه  
 لا يخلو من الموضوع وهو لفهم المعاني وحاصل الدليل ان المعاني غير تناسبية فعلى تقدير عدم تحقق الاشتراك يلزم ان  
 لا يجوز ان المعاني على اثنين احدهما لا يجب له الوضع بخصوصه ومنه المختلفة والمتفاداة اي تناسبا المهيمنة وثانيهما  
 المهيمنة له الوضع وهي التماثلة اذ لا يحتاج اليه بحسب خصوصياتها الغير المتناهية بل باعتبار الجبائية الواحدة التي  
 انشئت في قلوبها انا الثاني في غير تناسبه ولا يصرح تناسبه واما المختلفة والتضاد فمتناهية وان كان كل منهما مما يجب  
 الوضع له ولو سلم عدم تناسبها فما يجب الوضع له متناقض اذ الوضع انما يجب لما نفي من المعاني وهو تناسبه ولو سلم  
 ان المعاني المتعاقبة المحتاجة الى الوضع غير تناسبية فلما سلم لزوم النجوة انه يبنى على تناسب الالفاظ وهو ممنوع  
 فان المحروف وان تناسبت لكن بعضها مضموم الى بعض آخر مرات غير تناسبية كما ساءل العدة في هي النوع المختلفة  
 في الالفاظ من تناسبه واما بطلان اللازم فهو ان التبيين المعنى لا يتوقف على ان يكون لفظ موضوعه بل يمكن  
 بالاضافة الى المحل كراثة المسك او الوصف كراثة طيبة او الاضافة الى وصف المحل كراثة السحابة وقدر

يستدل بان الموضوع يطلق على الواجب تعالى وعلى الممكن احوادث حقيقة فاما

ان يكون موضوعا لكل منهما حقيقة او لمعنى الواحد الذي هو قدر

مشترك بينهما والثاني باطل فتعين الاول ما انه يطلق عليهما حقيقة

فقط هو اما ان كونه لك مختص في الاشتراك اللفظي

والمعنى فلانه لولاها فاما

ان لا يكون

فقط فيلزم كونه مجازا او في احد هما فقط

موضوعا لشي منهما او يكون موضوعا لاجدهما

هذا ما انا، بفتح كاي عرفت فليس هو في حركات كتاب سبب اتي معرفته كراثة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## حَسْرَةُ الْعُلَمَاءِ بِمَا قَاتَتْ شَمْسُ الْعِلْمَاءِ

الالف بين الاضداد. كان شذرت بالافقار. أو كانت لبعض بعض اعضاء و اعضاء. مع ما بينهما من اضعاف  
واضداد كما بين شارسيه و آساد. مما تني دونه او بما هم قصاد و تنيه في تليه افهام نقاد. والتقوم عما فيها الغناد  
وجعلها اسطقسات للاجرام والاجساد. والافكار على مراخبات وآباد و اسيرين مغلولاً باخلال و اضعاف.  
كما بين عليه في اجول صياد. أو ظبار في جرد من خوف مصطاد. مما شهدت به القار والبلاد آت من اجل  
حكمة يحكم قوي قوة على ما يشار ويلا. وادق صنعة صالح سوى لكل متواتر. الذي آلاؤه تجاوزن عن جهر  
ولعل و بحيث لا تخصر ولا تضي بالاعداد. سائرة لعداد واد واد و عامته لبالغ و عواد و منقاد. شاملة لاد و عباد  
و عباد الابد الذين جعلوا المشركا و انداد. واكثر البغي والفساد في القرى والبلاد. مما اغنى من جبل  
العداة الجبابرة الشرس الاشدا و كفرعون و ثناد. صيد اضعاف و ياشد او لهم عدة و عدد و افاد و اجناد  
ونرك العباد والزاد الطمع المتقاد. بشأن ما لهم سوى شوك القناد و الوقاد واد. فضما عن ان يكون لهم  
رفد و رقاد. او يطوا ما انلو و يفيض و ابا مول و مرناد. فسيحان من اعزاد اعداده في واد واد و ابل و اديار  
في الغريب و جبار و افراد و ابعاد. حتى اقتحمهم عن كاربهم كل اقناد. كما بهم كسري و امري و ايتاد و ايتاد

واعدلهم في دار البقا لالا عين رأت ولا اذن سمعت في دار النشأ وويل وجدهم بوجدوا واشتقوا بهم  
 باسعاد فاحمد حمدا لا تخفى باعداد واصلى واسلم على رسول هو احمد محمود حماد الذي سناء به الالباب  
 وشهيرة مشرفة غدا لوط ورواد واصحابه شج كل غرقي مشرف على البواد ورواد ورتي  
 لكل لائب صداد وعلى اصحابه الذين هم حجة الدين في انوار وانجاد وعلى آله وعترته هم سادات وانجاد  
 وحجة واصهار للدين كل اجداد اكرمهم صل وسلم عليهم ما صدحت ورقاء ايك وريق او شدي شاد وقلع  
 فلا تخفى على الكلمة والطلبة ان السمار المفلحين السحرة والاوكيار المذلقين المهرة من افاضل  
 العرب اجمع والائل الذين شادوا بعد شاج اسلم فاجمعوا على ان شج اسلم للفاضل  
 المحقق والخبر المذيق القاضى محمد مبادك لغده الله النفس له مخزون بالعباس مشون  
 بالغرائب مشتمل على اشارات الى اتحات المطالب مشون بنبهات الى مهات الباحت مملو  
 بهجراتى جاهر ومحتوى على الذخائر التي خلعت عنها الدفاتر متضمن لكلمات هي كالنصوص مزينة  
 بعبارات هي كالنصوص وكثير من اسما وجم غفير من الفضلاء سالفوا الفكر في مبادينه وهرجا  
 النظر في مساجد وتفصوا عن دلائل وصرقوا اليهم الى ايضاح مشكلاته وافضل معضلاته ونبالوا  
 اهدى في تسهيل مسالك شتابة وفاضوا في لبح فوائده وفاضوا على غرر فوائده لكن قل من سلم  
 عن التبعات ومن كبد السعاة حتى قد اشتبه غاية الاستتار وطاركا لا مطار في الاقطار  
 انه لم يات احد منهم لم يبق فيه للجدال مطرح ولا للامر سرع ولم يجل احد منهم يناقش به مناقش  
 وان كان في سحر كلامه ابا براقش وجري على اسنة النقاد واشتهر في افواه الرواد وان  
 الناطرين لم يتصفوا اسببه وشيئة ولم يتعرفوا غفقه وثبته وبداعة الا ان نحت غطاء من الاجسام  
 وودا كعد في خمار من الافهام كم من عراكس نفاك تحت الحجب مستورة وغراب استناره  
 في خمار الغيب مخمورة ناسج احد في سجادة الانزل قادمة واما حرم حماد الاضلل قلمه فلما تجل نقاريرهم  
 كافية في حل مشكلاته ولا ترمى اسفارهم وافية في كشف معضلاته مع ان الشارحين فيما بينهم  
 متفاوون والفضلاء في شيوخهم متفاضلون فبعضهم سعى في ايضاح الواضحات ولم يبال  
 بتطويل ما لا يخار عن ان يضيع فيها الاوقات مع الاعاض عما هو ايق بان يقبح ويخرج واجد  
 بان يطرح ولا يعرج والبعض الآخر قد اوجز غاية الايجاز من غير ان يحوم حول ما فيه من الاشعار

ومنهم من قصدى لشرح كلامه من غير ان يكون له معرفة بتلك المسالك ولا يوزن بصيرة فيما يركب ولا يوزن  
 اقتضاه في مهلكة - ولا من التعم في معركته - ولا من شحدر حربا او شاحطنا فلما تاه فيه الافهام - وحار فيه  
 الاوامام - وزل فيه الاقدام - وصنل فيه الاقلام - وكان حبل ناقلا وفيه من جرح وقروح و استبيام  
 كائنات تخيلات واوامام او اضغاث احلام امتداعا في الكملار الى كشف المرام واستند رغبات الطالبين  
 الى دفع الاوامام باو اقد حصرت صدورهم الى من كان مثقن لعلوم وابن بجد تقاونا قد الفنون والوجدات  
 ايجبه المحقق والعريف المدقق صاحب لقوة القاسية والقرينة الزكية المكنية - محط رحال العلماء يقدر  
 انظر فار والشعرار - المصنف القمام - قدوة العلماء لا اعلام - اسوة جمهرة الفضلاء الكرام - مطلب النكاحان  
 بتقرير نجل السحبان تقريره افضل بل الارض في الشوكة والكثمة معجب من لقاه في الحسن والطلاقة - الامام الاعظم  
 والهام الافخم - الذي كان من خفة اذ اراد احد شميمة ان يغسل لسانه بالكوفة اوزهرم - ثم يترجم باسمه  
 الاعظم - هو الذي لا يدرك اوصافه من اجالة الافكار - ولا يحيط بكماله اطالة النظار - عظيم الشيل في الادوار  
 والاعصار - فاقا النظر في الآفاق والاقطار - قائم الحكماء والشككين امام الفضلاء والمحققين مولانا اعظم  
 مقدامنا المكرم - الفاضل الاجل - المفضل الاكمل - الاستاذ المطلق المشتهر في الغرب الشرق - الفارق  
 بين الباطل والحق مولانا واستاؤنا محفل عكبر كالحق الخيرة ابادى تغدو الله تعالى في الايادي - فمن علينا  
 معشر الطالبين بل على سائر اهل العلم والمحققين فشر من الدارسي المكنية مالا نكا ونشر وذكر من الامم  
 الانفة الخروفة مالا تجد باذكرة فصارت جل ما قالوا في شرحه بياثثورا وآلت اسفارهم بعدها كان لم يكن شيئا يذكر  
 ونسهم قليل اذا جاد موسى والقي بعض فقاهل السحر والساحر كما لانه اخفى من ان توصف واوصافه اعرف من ان  
 يعرف وقد نزل كس نبذ من حالته الشريفة وزين كلامنا من سوانحه اسنيته ولرضى الله عنه وارضاه  
 ببلدة شايجهان آبا والمعروف بالديلى في سنة اربع واربعين بعد الالف والمائتين من هجرة سيدنا رسول  
 الثقيلين صلى الله عليه وسلم وقد سمعنا من بعض الفضلاء الذي قد شهد مولودى الله عنه انه قد فتح الله على ابيه رضى  
 الله عنه في تلك اليوم الف الف درهم من عائد المسلمين واليهناوك من سكان الديلى اظهار فرقة مولد الشريف وشبهه  
 ان الولد ذوبكة عظيمة حتى رأت العوام من سكان خيرات اباد حرمها القدة عن الفتنة والفساد يرون الهلال على  
 وجه الشريف يسارك الله عليهم الشهر ويوسج في اراهم ويخرج في مراسم وكان ابو رضى الله عنه في تلك ليلة مامورا  
 بالحكومت على اهلها وكان ذوا جبهة وجابته ونباهته وبعزها الرؤسار والتلاطين وتعوده عمادة السلطنة

والسالمين رزقه الله من الافعال الجلا والصفاء من الجيا ونعم ما قال صلى الله عنه في قصيدة الهجرية

كانت افضل الحق فضل مثالة	منها على الامثال في استلزام	وجاهة بين اوجوه واجاهة	تغنى لها الاغنياء الرثساء
وبل سعة ورفاعة ورفاهة	ونزاهة ونباهة وعدلاء	وقد اقام ابوهم صلى الله عنه هناك حتى صار صلى الله عنه	

ابن خمسة عشر و فرغ قدس سره عن الكتب الدينية وغير الدينية حين كان سنة الشريف سنة عشر ثم رحل المولانا اعظم  
 ابو قدس سره الشريف الى سمارقور و اقام هناك سنين و فشر ملك الهند بالعهد الاجليانية والنصب السنية ثم رحل  
 الى الهند المعروفة باوروكرمه واليهما و خطبة المعظية والاستاذ قدس سره كان مع امير نسل في هامة السلطنة حتى صار  
 فقامت الهند ثم رحل الى البرقي وصار هناك وزير سلطنة الهند حتى وقع ما كان امر الله مقد و اتم به تمام الاستاذ قدس سره  
 بعد رحلته امير قدس سره الى الجزيرة في الهند فخر باؤتم رحل الى بلدنا المعروفة بالنونك اقام فيه سنتين فخطبه اليه فخطب  
 به ثم رحل الى دار الحماكة كلكته وجعله الحاكم درسا في المدرسة العالمية حتى استفاض منه ثم فغير شيم الفاضل الاجليل مولانا  
 في داره فخطبه الله الاجليل والفاضل الكامل مولانا محمد كايت حسين خطبه الله عن الشين ثم بعد عدة سنين  
 رحل الى بلاد رامبور في صوب سلطنة النواب كلب عليخان بها و اقام هناك و هو اعظم الرئيس كعظيمة الملك تيمور لعلامة  
 التي في قلعة ايجيه على شذائده و غيظه وجعل نفسه مرسا مع كونه رئيسا حتى انتهى رياسته النواب لمرحوم ثم رحل الى  
 ولاية السراة و اقام هناك حتى طلبه النظار اصعب جاه امير جهاد اباد و قراء و لائقه و علمه و استقبال لجمعية الشريفة  
 الادارة الروسية و كثر ثم رحل الى وطنه المنيق و اقام هناك ثلثة سنين ثم طلبه النواب حاكم عليخان بها و دريس  
 الماشور و اقام هناك سنة ثم رحل الى وطنه حتى مرض في ورم الكبد و الاستسقا و ضيق النفس حتى طال عليه المرض و كان  
 في مرضه متوجها الى الله تعالى راغبا الى الدار تنكفا عن الدار و اذكر انقلبه لسانه و نعم ما قيل في وعاش زمانا  
 لمنا كس و دريس و في الله قلب دهيمن ثم لما علم ولده و فلذة كبده الفاضل السليم و الكامل المصطفى  
 المولانا محمد كايت قدس سره ان الاجل قريب و ان الدارية مهييب سئل ان يوصيه فقال لا تنسب الدنيا  
 و ان تنسب من الدارهم و الدنيا نيران حتر رأس كل خطيئة و اعلم ان المال لا يليق ان تنسب به مسلم ثم لما مضى شطر من  
 الليل المنس روحه الشريف و اظلم الدنيا بغروب شمس العلماء في مغربة و وقع المصيبة و الدارية على ايل بنية لابل على سائر  
 ابن بانية لابل على سائر اهل الارض حتى اذ بلغ صيت نقله من دار الدنيا الى دار الآخرة ترجم عليه سلطان ملك الروم  
 فقامت انوار في اوقوع التحليل في المدة ستة الا ظلمة اسبوعا كاملا ثم دفن رحمه الله في تلك البدة في خانقاه  
 بدار الشريفة بسمكة الكالين راس لا و ليا امام الاكليات و مجلا و مقتدا و مرشدا للخدم الشريفة ليجعل كجرا و دي قدس

العزف من العلم باند فامة وادرج الفضل في الكفاية وذلك في يوم ثلث وعشرين من شهر الثوال سنة ست عشرة بعد  
 الف وثلثمائة من هجرة سيدنا رسول ثقلين صلعم ولعمري قال رئيس اشعرار في تاريخ وفاته في الفارسية سنة  
 ثمن المسمار ظلمت بهر چون تير زابره بر جيت بهر لوج مزارا هيست نبويس آرمه گيه امام وقت ست  
 وطلعت العلوم الدينية والفنون العقلية والنقلية على ايدي شيخ العلماء الامام الهادي عليه السلام مرجع افاضل العرب والعجم  
 فخر الكملين وحاكم العالم الاثنان المطلق مولانا الحافظ محمد فضل الحق العمري اخي الشيخ آباء في تعهد الله بالايادي  
 وفرغ وهو ابن ست عشرة ودخل في السلسلة الكشمية على يد امام الطريقة مائة اسكاه الشيخ العبد بناته  
 الله بخشن جوارحه سلبا على عليهما الرحمة والرضوان وكان رحمه الله تعالى ذا خلقا عظيم متوسلا متبنا عن طريق  
 النبوة والهدى مجابا لطلبه الاوليا حتى اذا ذكر وليا من الاوليا زرفت عيناه حتى ابتلت ثراه وكان يسميها في التذكار  
 وحبيته الاسلام لم يكن احد في عصره مثله في عراقة العلم وحسن البيان مانظرة احدا لا اعمى ما عارضة احدا لا اسكتة وانحى  
 ان الدهر لم يرفقه ولعمري قيل له لا تعرف ان جمدا لسفاه به وقرن في قلبه اداء الدناد عبياء في حاضيه عيون  
 الشمس من جملة من به في عين الضي ومقلة عبياء وكان ذا واجبة وحسن وشاكلة وشبهه حتى من رايه كونه  
 بابا وانتم في محبة من لا لاه وكان تنفرا عن الدنيا وناهيها ومنزها عن الدنيا وديها ما كان الدهر والديا عنده منظر  
 من الخرف ولا يعلم لاهل الرياسة والامارة الاخرى وكان يوثق على نفسه ولو كان به خصاصة كان يشكو على ربه في كل حال  
 وقد تلمذ عليه كثير من المشهور بهم حتى راي طلبته الروس ارتحلوا اليه من كل عميق والعلما جاءوا اليه من كل حييق قد بلغ  
 دبره كماله في الاتقان وادركه في الاتقان كمالا طارنا لا يميزه اكثر من ان يعرفه في نفسه وان كان  
 الذين قراوا عليه في الفرائض هم الاكابر الاسرار للعلم الذين هم في الضياء والشهرة كالنجوم ايهم تقدرى في هذا المثال  
 اللاحل الحاصل الالحال في الذكاء والتميز مولانا السيد عبد الحفيظ السهرافوري وقد صاحب لاشارة في شرح  
 غيرنا من عشرين سنة او اقل منها قليلا ومنهم الفاضل النادر والعالم الماهر مولانا محمد باقر الدين سلمه الله في القوة  
 المتين وقد صاحب لاشارة في شرح خمس عشرة سنة ومنهم الفاضل الامجد والعالم الاله جرمه لانا جلد على السهرافوري  
 سلمه الله القوي ومنهم الفقير الى الله الخفي الاحمد محمد بن محمد بن محمد البهاري الميناء في شرح السهرافوري  
 والحفيظ في شرح السهرافوري مشربا وقد صاحب خمس عشرة سنة وازيد منها وادوا بهم من علماء السهرافوري  
 الزاخر وعلامته الزمن مولانا محمد بن محمد بن الحسن الزمفوري سلمه الله ذو الايدي والفاضل جليل العادة تامل  
 اعني الامير محمد بن علي بن باقر من رؤساء الزمفوري سلمه الله في شرح السهرافوري والفاضل الشبيه مولانا محمد بن محمد بن

والعلماء السامی سید علی البکرازی تلمذوا علیه فازوا مرتبة العلیا لانه کان یم العلوم والفضائل حصم بالحکم بالاسأل  
شرب منه ورواهم خیر من المحصلین وکل من حج کثیر من الفضلاء والناقدین واسند الذی قرع علی الاستاذ قدس سره  
ان قرع علی ابیه الاستاذ المطلق مولانا محمد فضل الحق قدس سره وروی ابیه الامام الیهام مولانا محمد فضل مام قدس سره  
وهو قدس سره علی المآجد لاجل الخیر ابی قدس سره وهو قدس سره علی شیخ الامام الاعظم مولانا محمد علم قدس سره وهو قدس سره علی الاستاذ الکامل مولانا  
شیخ العلماء مولانا نظام الدین استاذ الکمال قدس سره شیخ العلماء قدس سره علی الحافظ العلامة امان الله البکرازی علی ابیه قطب الدین الشیرازی قدس سره وهو قدس سره  
مولانا محمد لسله الدیوی قدس سره وهو قدس سره علی استاذ اساتذہ الدهر مولانا دانیال قدس سره وبعده قال ینتی  
سنی الی الحق الدوائی والشریف العلامة الجرجانی وسندهما مشهور بین الافاق واما سنده فی الحدیث  
انجروی فینتی بواسطه سند الاولیاء والعرفاء شیخنا شاه عبد القادر الدیوی الی رسول الله صلی الله علیه وسلم وسنده  
مستفیض بین الانام - وله رحمة الله لضافت کثیرة والیفات غفيرة قد انطق اکثرها واشتهر فی الامصار کالامطار جملها  
نزی العلماء یقتبین من الوارث والطائفة بتهجدین من ازهارها لکن بقی بعض النضاف ولم یتیسر له قدس سره اتمامه ولم  
یفیض اختتامه منها خاتم الحاشی علی شرح السلم للقاضی فاروق ان اشهرها لکمال محمد الخلیل لانیتهون فی تیه الکربان  
ولیفیض بها اصداق الاذان ویتهجد بها الیهام والاذان لکن قلته البضاعة عاقنی حنة وهو حتی اعاننی علیهم شیخ فکرم  
الکفر والاحاد وکسمل لافصاف والاقتصاد ورفق علم العلم بیا طمس ورس رسوم الدرس بعد ما درس نظر الدرس علی العالمین  
کشف المضمرین العالمین الذی تنوع من غزوة الغرار انوار السعادة والابدية وتلوح من حسن خلافة انوار الکرامة السعدیة یسطع  
من مشارق الافصال انار سلطنة القاهرة ویتنی علی صفحات لایام انوار شکر الباهرة سخی خلیل رب العلمین ربین حب  
حبیب محبوب الحق السموات والارضین اعنی الامیر ابن الامیر ابن الامیر امیر المؤمنین خلیفة المسلمین النواب سحافظ محمد  
ابراهیم علی سخات بها وعلیه سلطنة وسلطانة وافاض علی العلماء والفقهاء بره واحسانه حتی بذلت جهوی فی تصحیحه  
سرحت الفكر والنظر فی تهیئته بعد ما کان قراطیس متشتمة وصفحات متفرقة فجارحه الله کما اتنی وظهر بفضل الله کما اتنی فی المرح  
سن الخلیل ان لانیونی ون اعاننی علی فی الدعوات فی الخانات والجلوات اننا العبد الفقیر الی الله الصمد ابو محمد المدعو بمرکات  
البهاری المیزنگری ابن قدوة السالکین سدا العارفين الطیب لحدوق والحکیم الفائق السید النجیب لفاضل الارباب  
استاذی ومولائی ومفتی ميس محمد الله علی البهاری المیزنگری المخاطب من رئیس لئونیک دام الله اقباه لکرام علی  
الحاج الفاضل دام الله غلاله علینا علی العالمین آخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین الصلوة والسلام علی سید المرسلین  
محبه سب رب العلمین محمد المجتبی احمد مصطفی وعلی آله واصحابه ازواجهم اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین





# اعلان

الحمد للہ علی احسانہ کہ حاشیہ قاضی مبارک مولانا مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی قدس سرہ کا جو مل مطالبہ فی حق لفظ اور حق کی طالب علموں کو نہایت خدمت ضرورت تھی اذ ایک عرصہ سے اس کے مشتاق اور راز و مندر تھے محض اس کے فضل سے چھپ کر تیار ہو گیا۔ بہشتیہ جڑ سفید عمدہ کاغذ پر نہایت صحت و صفائی سے تقطیع متوسط پر مصلح المطالع دہلی میں اس عاجز نے اپنے صرف طبع کیا جو اور قیمت اس حاشیہ سے بہا کی نہیں رو بہ چہرہ شامی جو اور باضابطہ اس کی ترجمانی کر دی گئی جو کوئی صاحب قصد طبع نصرانیہ یاں ہندو شیعہ مطلوب ہوں راقم سے طلب فرماویں اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ جو کتاب علمی ہر راقم یا خط برادر حکیم ابراہیم رحمان سلمہ شہر لغانی سے فانی ہو اس کو مال مسرور و تصور فرماویں اس کی خریداری سے اجتناب لازم ہے۔ اور دیگر کتب بھی مثل شرح سلاسل الکلام حاشیہ جدیدہ بر نظام کچی رسالہ ضروری تحقیق التلازم وغیرہ مصنفہ مولانا عبدالحق صاحب دیگر تصانیف مولانا فضل حق صاحب مرحوم جو نہایت بیزل بہا کتب ہیں ان کے طبع کا بھی راقم کو خیال ہو بشرطیکہ تین چار سو روپے میں اس راقم کے پاس آجاویں۔

المش  
حکیم مولوی سیّد سید کات احمد علی صاحب خاص کلر ٹونک نام اقبالہ۔ شہر ٹونک۔ راجپوتانہ

## الحاشیہ للمولوی فضل حق خیر آبادی علی شرح اسلم للقاضی مبارک حمد اللہ

یہ حاشیہ قاضی مبارک تصنیف مولانا مولوی فضل حق صاحب خیر آبادی کا جو منطق کی طرف منسوب ہیں اور جنکی طرف منطق سنسکرت زبانوں عالم اور طالب علم تہذیب و تہذیب سے اس کے شیعہ اور مشتاق تھے لہذا کہ ان کی تمنا برآئی اور یہ شاید جو کہ لکھنؤ پر طبع سے تراشد و پیر ہند ہو کر شکر عام ہیں جاوہر ہو گیا اس کے دیکھنے سے معلوم ہو جائیگا کہ منطق اس کو کچھ نہیں اور تحقیق مسائل کی حقیقت یہ جو قاضی مبارک کے مشکل اور دقیق ہونے کا خیال لوگوں کے دلوں سے مٹ جائیگا۔ بیان کی صفائی یہ جو کہ سادہ حاشیہ میں کہیں لغت کا پتہ نہیں ہے علم اور با علم دونوں عبارت کا مطالبہ جو بھی سمجھ سکے ہیں حقیقت میں اس نے معلم سے مستفیض کر دیا اور منطق کی ساری درسی کتابوں کو کھول دیا باوجود ان تمام خوبیوں کے بظرفاندہ عام قیمت صرف چھ مقرر کی گئی ہے بہت کم نسخے باقی ہیں۔ ناظرین جلدی درخواستیں بھیجیں۔

تفسیر سورہ افلاص والعلق مفسر شیخ ابو علی بن ہبنا محشی زبان عربی مترجم زبان اردو کاغذ لاجبائی ۸۷ چھوٹے حصے رسائل اللہ از ابو اللہ خالوی معائنہ ثانی و شیخ ابوالی بن سینا ص ۸۷ لکھنؤ ۸۷  
مقدمہ زعفرانی محشی ثانی و شیخ ابوالی بن سینا ص ۸۷ لکھنؤ ۸۷  
یہ پانچوں کتابیں مندرجہ ذیل پتہ سے طلب کرو۔

امتحان الالباب کاغذ لاجبائی ترجمہ اردو یعنی بہر الدینی  
فقر طبع میں ہے لفظ کتاب جو مترجمہ فخر الطبع و وراں حضرت قلیو  
کچھ کچھ بہر الدین خاں صاحب مولوی مرحوم۔ یہ وہ کتاب جو کئی دنیا میں  
لفظ نہیں ضرور مصر کے کتب خانہ سے اس کی تکمیل کر کر چھاپی گئی ہو۔ اس کی کوئی  
لامطہ پر نسخہ ہے چند نسخے باقی ہیں قیمت صرف چھ

المشتہق خواجہ مصلح الدین مالک مصلح المطالع دہلی کو چھ چھیاں مکان ثواب خواجہ شرف الدین احمد خاں



CALL No. 140 ACC. No. ۸۵۵  
 AUTHOR عبدالحق الطیر آبادی  
 TITLE خاتم احوال اہل حق علی شرح السلم للقاضی

Date	No.	Date	No.



# MAULANA AZAD LIBRARY ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

## RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over - due.

